Ph. U. 52 i
(124

Bleistiftanstreichungen
festgest. 8.11.64 Tob.

<36633809490017

<36633809490017

S

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 52 b

Philosophische Bibliothek
Band 124.

# Grundlinien der Philosophie des Rechts.

Von

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel.**

---

Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen

neu herausgegeben von

**Georg Lasson,**
Pastor an St. Bartholomäus, Berlin.

124

Leipzig 1911.
Verlag von Felix Meiner.

1198

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

21. IV.

# Philosophische Bibliothek
## Band 124.

# Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.

Zum Gebrauch für seine Vorlesungen

von

**D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,**

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

**Berlin, 1821.**

In der Nicolai'schen Buchhandlung.

Neue Ausgabe

von

**Georg Lasson,**

Pastor an St. Bartholomäus, Berlin.

**Leipzig 1911.**

Verlag von Felix Meiner.

Philosophische Bibliothek
Band 124.

# Grundlinien der Philosophie des Rechts.

Von

**D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,**
Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

**Berlin, 1821.**
In der Nicolai'schen Buchhandlung.

Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen

neu herausgegeben von

**Georg Lasson,**
Pastor an St. Bartholomäus, Berlin.

**Leipzig 1911.**
Verlag von Felix Meiner.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Copyright 1911 by Felix Meiner in Leipzig.
Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

# Vorrede des Herausgebers.

Die vorliegende Ausgabe von Hegels Rechtsphilosophie gibt im Unterschiede von der am meisten gebrauchten Ganssсhen Ausgabe die Gestalt des Werkes wieder, in der es von Hegel selbst im Jahre 1821 veröffentlicht worden ist. Die zahlreichen und zum Teil höchst wertvollen Zusätze aus Kollegheften, die Gans den einzelnen Paragraphen eingefügt und dadurch er bisweilen sogar den ursprünglichen Text gesprengt hatte, bilden für sich gesammelt einen zweiten Teil unserer Ausgabe.

In dem ursprünglichen Drucke hatte Hegel eine große Zahl von Verweisungen auf Stellen seiner Phänomenologie und Encyclopädie gegeben, von denen Gans die meisten unterdrückt hat. Sie sind in unserer Ausgabe wiederhergestellt und durch die Bezugnahme auf die späteren Auflagen jener Werke brauchbarer gemacht worden.

Über die Grundsätze bei der Revision des ziemlich fehlerhaften Textes der ersten Ausgabe ist im Anhange das Erforderliche bemerkt worden.

Bei der Einleitung hat sich der Herausgeber diesmal auf den Versuch beschränken müssen, das großartige Werk durch eine immanente Kritik dem Verständnisse der Gegenwart näher zu bringen. Er hofft, daß es ihm bei einer späteren Gelegenheit beschieden sein wird, die geistesgeschichtliche Entwickelung zu zeichnen, als deren relativer Abschluß Hegels Rechtsphilosophie erscheint. Für die Leser, deren Interesse nicht in erster Linie auf philosophische Systematik geht, wird es sich empfehlen, die Einleitung mit der Lektüre des dritten Kapitels zu beginnen und dann zu sehen, ob sie dadurch für die Lektüre auch des zweiten und ersten interessiert worden sind.

Es werden demnächst dreißig Jahre vergangen sein, seit das „System der Rechtsphilosophie" von Adolf Lasson erschienen ist, das erste umfassende rechtsphilosophische Werk, das auf Hegels Grundlage weiter zu bauen

unternahm. Der Herausgeber braucht wohl nicht zu versichern, daß er an seine jetzige Aufgabe nie würde herangetreten sein, hätte nicht seine Jugend unter dem Einflusse dieses Werkes und der Gedankenwelt gestanden, die darin fortlebte. Wenn Adolf Lasson zwei Menschenalter nach dem Erscheinen der Hegelschen Rechtsphilosophie durch seine selbständige Schöpfung für die Lebenskraft der Philosophie Hegels Zeugnis abgelegt hat, so mag für dieses Zeugnis eine bescheidene Bestätigung auch darin gefunden werden, daß jetzt nach einem weiteren Menschenalter es dem Herausgeber hat vergönnt sein dürfen, das Werk Hegels selbst den Freunden deutscher Wissenschaft aufs neue vorzulegen.

Berlin NO. 43, Ostern 1911.

Georg Lasson.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

# Einleitung des Herausgebers.

Die Rechtsphilosophie Hegels ist von den Werken des Philosophen das einzige, das er einem besonderen, genau begrenzten Unterteile seines Systems gewidmet hat. Die Phänomenologie und die Encyclopädie behandeln, jede unter einem eigentümlichen Gesichtspunkte, den gesamten Inhalt des menschlichen Bewußtseins. Die Logik beschränkt sich zwar auf die Entwickelung der reinen Vernunftbestimmungen, die jenen Inhalt gestalten und beherrschen; aber so gibt eben auch sie sich als ein Abbild der Totalität. Nicht daß sie nur den Rahmen darböte, in den der ganze Reichtum des Wirklichen sich einspannen läßt, sondern sie bildet den alles umfassenden Grund- und Aufriß, den dieser mit seinem Leben sowohl erfüllt wie auch innehält. Die Probe darauf, ob die Anlage seines Systems und die Auswahl seiner leitenden Kategorien geeignet sei, ein gesondertes, durch die Erfahrungswissenschaft vernünftig bearbeitetes Gebiet der Wirklichkeit in seinem eigenen Zusammenhange und in der lebendigen Fülle seiner Momente im einzelnen zu begreifen und darzustellen, hat Hegel schriftstellerisch nur in der Rechtsphilosophie geliefert.

Es wird immer zu beklagen bleiben, daß von seiner eigenen Hand uns nur die Skizzen sind überliefert worden, die er in der Encyclopädie von den übrigen Lebenskreisen in der Natur wie in der geistigen Wirklichkeit entworfen hat. Ihre notgedrungen schematische Gestalt ruft bei dem unvorbereiteten Leser den Eindruck hervor, daß Hegel ganz einseitig der Abstraktion ergeben gewesen sei und durch seine logischen Konstruktionen gewaltsam das quellende Leben der wirklichen Welt auf ein paar begriffliche Formeln reduziert habe. Seine Zuhörer, denen er in seinen Vorlesungen die ganze Breite der Erscheinungswelt und der empirischen Kenntnisse seiner Zeit mit erstaunlicher Beherrschung des Stoffes vortrug, wußten es besser. Und der Abdruck seiner Vorlesungen in der Ausgabe seiner gesammelten Werke hätte

auch weitere Kreise eines Besseren belehren können, wenn nicht auf Grund von Hegels Logik und Encyclopädie das Urteil über ihn schon festgestanden hätte. Freilich war die vielfach unausgeglichene Form, in der jene Vorlesungen veröffentlicht wurden, ein Hindernis, mit Hegels Gedankenwelt genauer vertraut zu werden. Einzig die Bände mit den Vorlesungen über Ästhetik und Philosophie der Geschichte entsprachen auch literarisch den Anforderungen, die man an ein lesbares philosophisches Werk zu stellen berechtigt ist. Von ihnen und von der Rechtsphilosophie aus haben sich dann auch stets noch die meisten Leser über das herrschende Vorurteil gegen Hegel erheben können.

Gegenwärtig ist es insbesondere die Rechtsphilosophie und die mit ihr im engsten systematischen Zusammenhange stehende Philosophie der Geschichte, auf die sich das Interesse an Hegel konzentriert. An diesen Werken ist mit Händen zu greifen, welch einen Fortschritt nicht bloß in wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch im politischen Bewußtsein sie bewirkt haben. Das Staatsrecht Hegels hat jene große gesetzgeberische Bewegung vorbereitet, die aus Preußen und aus Deutschland einen modernen Staat gemacht hat. Darum wird Hegel von Meinecke einer der drei großen Staatsbefreier*) neben Ranke und Bismarck genannt. Übrigens aber braucht man nur zu lesen, wie z. B. Berolzheimer, der Hegels Methode gänzlich verwirft, über Hegels Rechtsphilosophie urteilt, um zu verstehen, daß diesem Werke dauernd eine grundlegende Bedeutung zuerkannt bleiben wird. Er sagt: „Die Rechtsphilosophie Hegels im einzelnen zeigt trotz der Schiefheit seines Systems und ungeachtet mannigfacher Irrtümer die Größe dieses genialen Mannes. Alles ist wohl durchdacht und mit dem Stempel seiner Persönlichkeit ausgezeichnet. Da ist nichts fremden Lehrmeinungen nachgeredet, sondern selbst jedes Detail mit lebendigem, individuellem Geist erfüllt, mit einer Intuition des Gedankens, die vielfach die höchste Bewunderung erweckt."**) Wenn neuerdings Joseph Kohler mit seiner Rechtsphilosophie***)

*) Meinecke, Friedrich, Weltbürgertum und Nationalstaat. 1908. S. 265.

**) Berolzheimer, System der Rechts- und Wissenschaftsphilosophie. 2. Bd. München 1905. S. 241.

***) Kohler, Joseph, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, Berlin-Leipzig, 1909.

ausdrücklich an Hegel wieder anzuknüpfen unternimmt, wenn die Zahl der Abhandlungen stetig wächst, die sich mit Problemen der Hegelschen Rechts- und Geschichtsphilosophie beschäftigen, so dürfen wir daraus einerseits entnehmen, daß dem heutigen Geschlechte Hegel von der Seite am anziehendsten und am leichtesten zugänglich ist, wo er am deutlichsten in die Fülle des Konkreten und in die Welt der Praxis sich ausgebreitet hat, und dürfen andererseits hoffen, daß von hier aus mit der Belebung des philosophischen Geistes überhaupt auch das Verständnis für den ganzen Hegel wieder wachsen und sich vertiefen wird.

Es läßt sich nämlich nicht verkennen, daß zunächst die Art, wie Hegel aus der Vergessenheit, der sein Name während der lezten Jahrzehnte anheimgefallen war, wieder hervorgezogen wird, unter einer gewissen Einseitigkeit leidet. Man hat es sich so oft verkündigen lassen, Hegel sei ein allen Wirklichkeitssinnes barer dialektischer Jongleur, der aus abstrakten Begriffen heraus sich anmaße, die ganze Welt zu konstruieren, daß man jetzt, wo man dem wirklichen Hegel auf die Spur zu kommen anfängt, in das entgegengesetzte Extrem verfällt, ihn rein als den großen Realisten und Empiriker*) zu preisen und seine Methode, die Seele seiner Philosophie, als das Belanglose und geschichtlich Überwundene möglichst außer acht zu lassen. Aber damit wird man dem großen Denker wieder nicht gerecht. Hegel steht tatsächlich über dem Unterschiede von Apriorismus und Aposteriorismus; er hat nicht bloß in der logischen Theorie, sondern auch in ihrer wissenschaftlichen Anwendung auf die besonderen Gegenstände der Erfahrung die Einheit dieser Gegensätze nachgewiesen. Da er die Vernunft nicht einseitig in der Intelligenz des Subjektes sucht, sondern die Wirklichkeit als vernünftig erkennt, kann er gar nicht anders als unablässig von der Wirklichkeit lernen. Da er dieselbe Vernunft, die in der Wirklichkeit sich manifestiert, in dem denkenden Selbstbewußtsein tätig sieht, ist er verpflichtet, diesem den ganzen Inhalt der Erfahrung zu eigen zu machen, ihm „die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit“ zu geben, so daß, indem das Denken diesen Inhalt aufnimmt,

**) Plenge, Dr. Johannes, Marx u. Hegel, Tübingen 1911, nennt Hegel einen „Empiriker von überwältigender Größe“. (S. 36).

es zugleich sich aus sich selbst entwickelt*). Die Wahrheit oder der Geist ist ihm genau so gegenwärtig in der konkreten Einzelheit des Ich wie in der konkreten Universalität der gesamten Wirklichkeit; und der Begriff ist es, der für das Erkennen ihre Einheit ausspricht. Die Welt als begriffene Welt ist selbst der Begriff, das Ich als das Begreifen seiner selbst ist derselbe Begriff; in dieser geistigen Totalität hängt das ideelle und das reelle Moment unlöslich zusammen. Nun mag man diese Gesamtanschauung Hegels schließlich akzeptieren oder verwerfen, gleichviel. Jedenfalls kann man nicht hoffen, ihn auch nur in einem einzelnen Punkte richtig zu verstehen, wenn man diesen Punkt nicht auf dem Hintergrunde jener Gesamtanschauung betrachtet. Deshalb geht es nicht an, die systematische Seite seiner Arbeit einfach zu übersehen und sich an seine Urteile über das Konkrete zu halten; man wird den Sinn dieser Urteile so nicht erfassen und Hegel Anschauungen zuzuschreiben Gefahr laufen, die seiner Denkweise fremd sind.

Dazu kommt ein weiteres. Wenn Hegel, soweit man ihn als Methodiker betrachtet, als der Vollender einer philosophischen Arbeit gelten kann, an der seit Kant eine ganze Reihe der scharfsinnigsten Geister tätig gewesen sind, so hat er als „Empiriker" in dem Ernst, mit dem er sich um das Begreifen der gegenständlichen Welt, vor allem des geschichtlich-sittlichen Lebens der Menschheit bemüht, eigentlich keinen Vorgänger gehabt. Die Ansätze dazu waren ja in der Kantischen und nachkantischen Philosophie reichlich vorhanden; aber über allgemeine Anschauungen hinaus in die konkrete Gliederung der „vorhandenen Wirklichkeit" einzudringen, waren ihre Wortführer noch immer durch „die Fessel irgend eines Abstraktums" (S. 15), durch die aus der Aufklärungszeit nachwirkende Vorstellung gehindert, als habe vielmehr die Intelligenz, der selbstbewußte Geist die Regel aufzustellen und den Maßstab anzugeben, wonach sich die Wirklichkeit zu richten habe. Indem Hegel von dieser Fessel sich gänzlich befreit und der Wirklichkeit ihre inwohnende Vernünftigkeit und den freien Gang ihrer Entwickelung abzulauschen sich bemüht, steht er vor der Aufgabe, Neuland zu pflügen. Er ist Anfänger und als solcher nicht nur abhängig von dem Stande der empirischen Wissenschaften seiner Zeit, sondern

*) Hegel, Encyclopädie, 3. Aufl., § 12. (Phil. Bibl., Bd. 33, S. 45f.)

obenein dem Gesetze aller irdischen Tätigkeit unterworfen, daß der Anfang noch nicht die Vollendung ist. Selbst wenn man die methodische Grundidee seiner Philosophie für schlagend richtig hält, so hat man damit keineswegs gesagt, daß er nicht in den Einzelausführungen, die sich mit dem mannigfaltigen Stoffe natürlicher und geistiger Tatsachen befassen und sie in die Freiheit des Gedankens aufnehmen wollen, mancherlei Wichtiges übersehen, wesentliche Beziehungen verkannt, unwesentliche hervorgehoben, kurz, sich vielfach geirrt und den entscheidenden Gesichtspunkt verfehlt habe. Hält man nun bei der Prüfung von Hegels Leistungen sich ausschließlich an seinen Aufbau dieser partikularen Tatsachen, so ist man versucht, das Schiefe oder Mangelhafte, was man darin findet, kurzerhand seinem System und seiner Methode zur Last zu legen. In Wahrheit aber muß man doch sagen, so irrtümlich manche seiner Einzelauffassungen sein mögen, so wenig entscheiden sie, die als erste bahnbrechende Versuche zu gelten haben, über den Wert oder Unwert seines Systems. Im Gegenteil, daß Hegel überhaupt an diese Arbeit der geistigen Durchdringung des Konkreten mit solcher zielsicheren und selbstgewissen Entschiedenheit herantreten und auf diesem Boden so Großes erreichen konnte, spricht doch außerordentlich zugunsten der philosophischen Gesamtanschauung, von der aus er diese Arbeit unternommen hat.

So haben wir Anlaß genug, uns, wenn wir für seine Rechtsphilosophie das rechte Verständnis gewinnen wollen, zuerst danach umzusehen, welche Stellung sie eigentlich innerhalb seines gesamten philosophischen Systems einnimmt.

---

## 1. Kapitel. Die Stellung der Rechtsphilosophie in Hegels System.

### I. Die drei Teile der Philosophie des Geistes.

In seiner Encyclopädie hat Hegel das gesamte Gebiet des Wissens in die drei großen Sphären der allgemeinen Vernunftbestimmungen, des natürlichen Daseins und des selbstbewußten Geistes gegliedert, wonach dann der Umkreis der philosophischen Wissenschaften durch die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes ausgefüllt wird. Jene drei Sphären stehen selbstverständlich

nicht isoliert für sich da; schon weil das Wissen, das sie alle drei umfaßt, seinerseits der dritten dieser Sphären angehört, ergibt sich, daß sie nicht außereinander, sondern ineinander liegen. Die Form der Darstellung, die Hegel in der Encyclopädie gewählt hat und die das Übergehen der in der Logik sich entfaltenden Idee durch die Natur zum Geiste aufzeigt, hält sich an die erste Bestimmung des Wissens, wonach es das reine Denken ist, dessen Allgemeinheit sich in dem konkreten Inhalte der Wirklichkeit bewährt. Der Gang dieser Entwickelung ist der Gang der logischen Notwendigkeit, und das Verhältnis des konkreten Inhalts zu dem Logischen ist das der Erscheinung zum Wesen. Aus diesem Verhältnis geht als der Begriff und das Prinzip seiner beiden Seiten das Geistige, die Identität der Allgemeinheit und der Einzelheit in dem Selbstbewußtsein oder in der freien geistigen Persönlichkeit hervor, — das Resultat dieses Schlusses, das zu der Unmittelbarkeit des Anfanges, dem reinen Denken, zurückkehrt.*)

Diese Art aber des Zusammenschauens jener drei Sphären ist nicht die einzig mögliche. In den merkwürdigen letzten Paragraphen seiner Encyclopädie stellt Hegel den Zusammenhang der Wahrheit als einen Schluß aus drei Schlüssen dar. Der Gang des erkennenden Denkens, wie ihn die Encyclopädie selbst nimmt, entspricht dem ersten dieser Schlüsse und zeichnet gleichsam das Ansich der philosophischen Erkenntnis. Der zweite Schluß, den er den „Schluß der geistigen Reflexion in der Idee“ nennt, nimmt zum Ausgangspunkte die Natur, in der dem Denken das Geistige bereits gesetzt erscheint, so daß dann durch die Vermittelung des subjektiv erkennenden Geistes die allgemeine Vernunft, das Logische als der Begriff des Geistes und als das Dasein der Freiheit, in dem Wissen als Resultat hervorgeht. Diesen Schluß gibt der Gang der Darstellung in Hegels Phänomenologie wieder, die aus dem natürlichen Verhältnis des Bewußtseins zu seinem Gegenstande den vernünftigen Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit entwickelt und in dem Wissen des absoluten Geistes endet**).

Den dritten Schluß nennt Hegel „die Idee der Philo-

---

*) Encyclopädie, 3. Aufl. §§ 574—575. (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 498).

**) Ebda. § 576 (S. 498f.).

sophie selbst". Für sie ist der Geist „als der Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee" die Voraussetzung, die Natur „das allgemeine Extrem als der Prozeß der ansichseienden objektiven Idee". Die Mitte, in der sich beide Extreme einigen und entzweien, ist „die sich wissende Vernunft", die sich in beiden Erscheinungen der Idee manifestiert. Da nun zugleich die Natur der Sache oder der Begriff, der sich fortbewegt und entwickelt, und zugleich die Tätigkeit des Erkennens, die dieselbe Bewegung des Begriffes ist, in jener allgemeinen Vernunft vereinigt erscheinen, so ergibt dieses vollkommene Ineinander „die ewige an und für sich seiende Idee" oder „den absoluten Geist", der „sich ewig als solcher betätigt, erzeugt und genießt"*). Eine Darstellung des Ganzen der Erkenntnis in der Form dieses Schlusses hat Hegel nicht geliefert; die Ansätze dazu liegen aber in seiner Religionsphilosophie und teilweise in der Ästhetik vor. Immerhin darf man vermuten, daß er selbst eine solche Gestalt des philosophischen Gedankens recht eigentlich als die esoterische Philosophie betrachtet habe, von der er schon als Fünfundzwanzigjähriger an Schelling geschrieben hat: „Immer wird freilich so eine esoterische Philosophie bleiben, die Idee Gottes als des absoluten Ich wird darunter gehören."**)

Wie dem auch sei, es ergibt sich aus diesen Erörterungen Hegels für die sogenannten drei Teile seines Systems, daß man sie keineswegs in dem Sinne als Teile auffassen darf, wie es sonst bei logischen Dispositionen zu geschehen pflegt. Sie gelten ihm als Momente des Ganzen; und für den Begriff des Momentes ist dies das Bezeichnende, daß es selbst das Ganze ist, nur unter Hervorhebung einer, dem Ganzen inhärierenden Bestimmung. Hier nun kommt obenein hinzu, daß eines der drei Momente, der Geist, gleichzeitig Moment und gleichzeitig die absolute Totalität selber ist. Er hat eine von den beiden anderen Momenten unterschiedene Form und ist zugleich jedes der beiden anderen Momente selbst, die ihrerseits wiederum Momente des Geistes sind, ihn in einer eigentümlichen Bestimmtheit repräsentieren. Daß philosophiegeschichtlich hier der Fortschritt Hegels über Schelling hinaus liegt, mag an dieser Stelle nur im Vorübergehen erwähnt werden. Indem Hegel erklärt: das Absolute ist Subjekt, bestimmt er den

*) Ebda. § 577 (S. 499).
**) Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887. 1. Bd. S. 15.

Geist als das über das Logische und über die Natur hinübergreifende Prinzip und faßt die Wahrheit als die Selbstbestimmung der die gesamte Objektivität frei aus sich produzierenden und in sich aufnehmenden vernünftigen Persönlichkeit. Gewiß, der Geist ist bei Hegel sowohl Vernunft wie Idee, Natur wie Individuum. Aber in seiner entwickelten Wahrheit ist er als der gleichzeitig begreifende und begriffene Begriff die Persönlichkeit und die Freiheit, das Selbst und der Wille, mit einem Worte das Ich, das zugleich die Einzelheit und die Totalität ist.

Von diesen Voraussetzungen aus will die Einteilung der Hegelschen Encyclopädie und insbesondere ihr dritter Teil, die „Philosophie des Geistes" verstanden sein. In diesem ist von dem Geiste in seiner Geistesform die Rede; und es soll nachgewiesen werden, daß der Geist in dieser Form das Resultat und das Prinzip aller Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis ist. Im Grunde also handelt dieser ganze Teil schon von dem absoluten Geiste, und die Unterschiede, die er an diesem hervorhebt, fallen innerhalb der Manifestation des absoluten Geistes als solchen. Durch seine Einteilung werden somit wiederum nicht etwa drei einander koordinierte selbständige Gebiete voneinander getrennt, sondern es werden Bestimmungen herausgehoben, die sich an dem Ganzen und durch es gleichmäßig hindurchgehend vorfinden. Dafür spricht schon die Bezeichnung der beiden ersten Abschnitte, die vom subjektiven und vom objektiven Geiste handeln sollen.

Hegel hat selbst in dem Zusatze zu § 26 der Rechtsphilosophie (S. 293) hervorgehoben, daß sich das Subjektive und das Objektive nicht fest gegenüberstehen, sondern vielmehr ineinander übergehen. Ein Subjekt ist nur, indem es ein Objekt hat, ein Objekt ist immer das Objekt eines Subjekts. Man kann je nach dem Gesichtspunkte, von dem man ausgeht, das, was man einmal subjektiv nennt, das andere Mal objektiv nennen und umgekehrt. Oder anders ausgedrückt und zwar in einer Weise, die zunächst schwerfällig klingen mag, aber den geduldigen Leser am schnellsten in die Denkgewohnheiten der Zeit Hegels hineinführen kann: die Wirklichkeit ist Subjekt-Objektivität, das eine Mal mit dem Akzent auf dem subjektiven Momente, subjektive Subjekt-Objektivität, das andere Mal mit dem Akzent auf dem objektiven Momente, objektive Subjekt-Objektivität. In dem absoluten Geiste, in der Freiheit des Ich sind Subjektivität und Objektivität identische Mo-

mente, die sich zwar nicht, wie Schelling meinte, zur Indifferenz neutralisieren, dagegen aber in ihrer Reziprozität das einheitliche Leben des Geistes ausmachen. So sind die Bezeichnungen subjektiver und objektiver Geist nicht einander ausschließende Kategorien, sondern sie beide sind Bezeichnungen derselben Totalität nach einem ihrer Momente. Das tritt auch in der Hegelschen Darstellung sehr deutlich hervor, wenn am Anfange der Betrachtung des subjektiven Geistes gerade die Naturbestimmtheit des Subjekts, seine Gebundenheit an die objektiven Einflüsse der physischen Elemente behandelt und wenn bei der Entwickelung der Moralität in der Mitte und am Wendepunkte des Abschnittes über den objektiven Geist gerade die schärfste Zuspitzung der sich auf sich selber stellenden Subjektivität dargestellt wird.

Die Frage mag hier noch offen bleiben, ob Hegel etwa besser getan hätte, den drei Teilen seiner Geistesphilosophie Überschriften zu geben, die irrige Auffassungen mit größerer Sicherheit hätten ausschließen können. Jedenfalls ist, was Hegel von Anfang an vor der Seele steht, sobald er über den Geist als geistige Wirklichkeit zu reden beginnt, schon die Subjekt-Objektivität, ganz allgemein gefaßt, das Dasein des Geistes in der Form des Bewußtseins. Die Aufgabe, die ihm in der Encyclopädie überhaupt gestellt ist, besteht darin, die allgemeinen Vernunftbestimmungen in allem Dasein nachzuweisen. Deshalb betrachtet er nun auch den Geist zunächst in der Form seines einfachen Seins, die Erscheinung des bewußten Individuums, gleichsam die erscheinende Natur des Geistes. Weil seine Natur in der Innerlichkeit, der „Reflexion in sich“ besteht, also als subjektives Bewußtsein erscheint, so gibt er diesem Abschnitt die Überschrift „der subjektive Geist“. Das andere Moment, das in der Erscheinung des Geistes hervortritt, ist nun selbstverständlich das Wesen des Geistes, Vernunft und Allgemeingültigkeit zu sein und dadurch über das Insichsein hinauszugehen. Das Ziel dieses Hinausgehens ist dann das freie Sichselbstbestimmen. Dies Wesen des Geistes sieht Hegel an der Wirklichkeit hervortreten als allgemeinen Willen, der die Individuen beherrscht, verbindet und sie ihre Freiheit in vernünftigen Ordnungen ihres Zusammenlebens objektiv vollführen läßt. Er nennt den Geist, wie er sich in der geschichtlichen Organisation der Freiheit eine eigene Gestalt gibt, den „objektiven Geist“ und widmet ihm den zweiten Abschnitt seiner Philosophie des Geistes.

Den Abschluß aber sieht er nun dadurch vollzogen, daß sich auf jeder Stufe dieser Organisation die Subjektivität vollkommen mit dem Bewußtsein ihrer vernünftigen Freiheit durchdringt und daß in der Einzelheit des Ich die Totalität des Geistes sich selber begreift. In diesem Begriff des Geistes, der als das persönliche Leben der Totalität sich in absoluter Freiheit entfaltet, hat Hegel den Grund erreicht, aus dem alles Dasein hervorgeht, und den Zweck, dem alles Dasein dient. Der absolute Geist, das Ich, das in sich alle Wirklichkeit hervorbringt und in ihr sich selbst begreift, bildet den Abschluß des Hegelschen Systems und das Fundament seiner Gedankenwelt. Der objektive Geist, von dem die Rechtsphilosophie handelt, soll, mit ihm verglichen, ein zwar unbedingt wesentliches Moment, aber noch nicht den Abschluß oder die vollkommene Manifestation des Geistes bedeuten. Doch vollzieht diese sich vermittelst der geistigen Objektivität und ihrer geschichtlichen Entfaltung als der durch sie hindurchwaltende zeitlose Prozeß der freien Versöhnung des Einzelnen und des Allgemeinen, des Endlichen und des Unendlichen, des Individuums und des absoluten Begriffs.

## II. Der objektive Geist.

Hegel ist zu dem Begriffe des „objektiven Geistes“ nicht unvermittelt gelangt. In seiner Phänomenologie behandelt der ganze Abschnitt, den er speziell „der Geist“ überschreibt, die Sphäre geistigen Lebens, die er später unter der Bezeichnung „der objektive Geist“ betrachtet. Natürlich ist der Gang der Gedankenentwickelung in der Phänomenologie vollkommen anders als in der encyclopädischen Darstellung des Systems. Dort betrachtet Hegel die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkte der einander entsprechenden Entfaltung des Bewußtseins und seiner Welt. So tritt in der Phänomenologie gerade in dem Abschnitt über den Geist ein Gedankenfortschritt auf, der durch die geschichtliche Entwickelung des sittlichen Bewußtseins und seiner Ausgestaltung in Staat und Gesellschaft bestimmt erscheint. Wo aber es darauf ankam, ein System der Wissenschaften zu geben, also die bereits wissenschaftlich geordneten und begriffenen Sphären der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhange auf Grund der logischen Notwendigkeit und als Erscheinungen der allgemeinen Vernunft darzustellen, war selbstverständlich ein

vollkommen anderer Aufriß der Objektivität erforderlich. In der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften kann nicht das mit dem Reifen des sittlichen Bewußtseins parallel gehende Sichausgestalten der sittlichen Welt geschildert werden, sondern diese sittliche Welt tritt nach ihren reinen Vernunftbestimmungen als ein wohlgegliedertes Ganzes vor das vernünftige Denken, und das geschichtliche Werden dieser Gestalt erscheint ihrer geistigen Substanz gegenüber als das Accidentielle. Damit übrigens soll nicht bestritten werden, daß nicht in diesem oder jenem Punkte der dialektische Fortschritt in der Phänomenologie dem reinen Begriffe der Sache genauer entsprechen könne als der Aufbau der einzelnen Partien in dem Systeme des objektiven Geistes.

In den Entwürfen der Propädeutik*), die Hegel in den ersten Jahren seines Nürnberger Aufenthaltes verfaßt hat, finden sich die Grundzüge seiner Lehre vom objektiven Geiste, wie er sie später innerhalb der Encyclopädie und als besonderes Werk in der Rechtsphilosophie ausgeführt hat, bereits niedergelegt. Er hat aber dort den Ausdruck „objektiver Geist“ noch nicht angewendet. Die „Wissenschaft des Geistes“, wie er bereits den dritten Teil seines Systems nennt, gliedert sich ihm in die drei Abschnitte „der Geist in seinem Begriff“, „der praktische Geist“, „der Geist in seiner reinen Darstellung“. Danach behandelt der erste Abschnitt den Geist rein als Intelligenz und schließt mit dem „denkenden Geiste“ ab. Die Propädeutik also kennt noch nicht den „objektiven“ Geist im Unterschiede von dem „praktischen“, sondern behandelt die ganze Lehre vom sittlichen Leben unter dem Titel der „praktische“ Geist.

Gewiß ist die genauere systematische Durchbildung dieser grundlegenden Begriffe, an der Hegel bis zuletzt sich nicht genug hat tun können, ihm für die klare Gliederung seines Systems und die scharfe Erfassung der Bestimmtheiten, deren Zusammenhängen er nachzudenken sich abgemüht hat, von wesentlichster Bedeutung gewesen. Aber die noch unentwickeltere Form der Darstellung, die noch nicht alle begrifflichen Unterschiede bis zur letzten Feinheit herausgearbeitet hat, kann unter Umständen uns dazu nützlich sein, den Ort deutlicher zu erkennen, in dem diese verschiedenen Bestimmungen ihren

*) Hegels sämtliche Werke, 18 Bd., Berlin 1840.

Ursprung nehmen. Darum wird gerade das, was Hegel in der Propädeutik über den praktischen Geist sagt, uns zur Einsicht in die Gedankengänge verhelfen können, durch die er auf seine Lehre vom objektiven Geiste gekommen ist.

Den Ausgangspunkt für diese Lehre bildet das Dasein der Intelligenz als Individuums. Die Intelligenz trägt in sich die Allgemeingültigkeit und die Freiheit; das Individuum also ist zugleich, und besonders in Rücksicht auf seinen Willen, als ein Allgemeines anzuerkennen. Darum heißt es in der Propädeutik (S. 6): „Der Einzelne ist nach seinem reinen Willen ein allgemeines Wesen.“ Diese Allgemeinheit führt dazu, daß sich in den Vielen eine Gemeinsamkeit des Urteilens und Handelns manifestiert; und diese Gemeinsamkeit kommt nicht zufällig durch Übereinstimmung der Einzelnen zustande, sondern sie ist das herrschende Prinzip, die Substanz für die Gestaltung der Einzelwillen. „Wenn der Wille nicht ein allgemeiner wäre, so würden keine eigentlichen Gesetze stattfinden, nichts, was Alle wahrhaft verpflichten könnte . . . Die Besonderheit oder Einzelheit des Menschen steht der Allgemeinheit des Willens nicht im Wege, sondern ist ihr untergeordnet. Eine Handlung, die rechtlich oder moralisch oder sonst vortrefflich ist, wird zwar von einem Einzelnen getan, alle aber stimmen ihr bei: sie erkennen also sich selbst oder ihren eigenen Willen darin.“ (ebda. S. 24.) Damit ist der Boden gegeben, auf dem sich die Rechtsordnung erheben kann. „Das Recht besteht darin, daß jeder Einzelne von dem Anderen als ein freies Wesen respektiert und behandelt werde; denn nur insofern hat der freie Wille sich selbst im Anderen zum Gegenstand und Inhalt.“ (ebda. S. 33.) „Insofern jeder als ein freies Wesen anerkannt wird, ist er eine Person.“ (ebda. S. 34.) Danach läßt sich dann der praktische Geist als die das Leben der Wirklichkeit gestaltende geistige Macht folgendermaßen bestimmen: „der praktische Geist hat nicht nur Ideen, sondern ist die lebendige Idee selbst. Er ist der sich aus sich selbst bestimmende und seinen Bestimmungen äußerliche Realität gebende Geist . . . Der praktische Geist heißt vornehmlich freier Wille, insofern das Ich von aller Bestimmtheit, in der es ist, abstrahieren kann und in aller Bestimmtheit unbestimmt und in der Gleichheit mit sich selbst bleibt.“ (ebda. S. 193.) Der Boden der freien Subjektivität wird also dadurch nicht verlassen, daß sie einer die Äußerlichkeit gestaltenden objektiven Macht untergeordnet erscheint.

Denn diese Macht ist der Geist des Individuums selbst, der es befähigt, sich als Subjekt zu fassen und aller äußerlichen Bestimmtheit gegenüber frei zu sein. Das Bewußtsein dieser Freiheit erscheint zwar in dem Einzelnen nicht ohne weiteres zum Begriff der freien Persönlichkeit entwickelt; wohl aber ist es in dem bloßen Ichbewußtsein schon enthalten. Und so besitzen es die Einzelnen in ihrer Teilnahme an der gemeinsamen, von ihnen mitgewollten Ordnung. „Der Geist als freies, selbstbewußtes Wesen ist das sich selbst gleiche Ich, das in seiner absolut negativen Beziehung zuerst ausschließendes Ich, einzelnes freies Wesen oder Person ist. Das Recht ist das Verhältnis der Menschen, insofern sie abstrakte Personen sind.“ (ebda. S. 195.)

Diese ganz einfachen Kategorien zeichnen den Rahmen, den Hegel in seiner Encyclopädie und in der Einleitung zur Rechtsphilosophie mit einer Menge genauerer und in kunstvollster Gliederung miteinander verbundener Bestimmungen ausgefüllt hat. Schon in der ersten Auflage der Encyclopädie, die vier Jahre früher als die Rechtsphilosophie erschien, ist die Gliederung der Philosophie des Geistes in der Weise geändert, daß der erste Teil, „der subjektive Geist“, in seinem letzten Kapitel auch den „praktischen Geist“ in sich faßt und der zweite Teil, den Hegel vorher mit dem Titel „der praktische Geist“ bezeichnet hatte, jetzt der „objektive Geist“ überschrieben ist, während der dritte Teil, der bisher „der Geist in seiner reinen Darstellung“ geheißen hatte, nunmehr als „der absolute Geist“ tituliert wird. Seltsam genug bleibt freilich, daß nun der dritte Abschnitt des Kapitels über den subjektiven Geist einfach die Bezeichnung „der Geist“ trägt, unter welcher zuerst der theoretische und dann der praktische Geist abgehandelt wird. Daß Hegel auf die Dauer auch mit dieser Gliederung sich noch nicht zufrieden geben konnte, ist begreiflich. Doch hat er auch in der dritten Ausgabe der Encyclopädie, wo er das endgültige Schema für diesen Teil seines Systems gefunden hat, inhaltlich an den Ausführungen der ersten Ausgabe im wesentlichen festgehalten. Diese Ausführungen schließen sich eng an das an, was wir aus der Propädeutik schon kennen.

Der praktische Geist ist, insofern er abstrakt für sich ist, der Geist als Intelligenz. Er bestimmt sich selbst und ist freier Wille, „erfülltes Fürsichsein“ oder Einzelheit. Als solche unmittelbar sich vorfindend ist er praktisches Gefühl, das seine an sich vernünftigen Bestimmungen

in der Form der bloßen Eigenheit oder Subjektivität hat. Indem es sich zu den Bestimmtheiten, die es zur Äußerung als Lust oder Unlust bewegen, urteilend verhält und einer oder der anderen einzelnen Bestimmtheit sich zuwendet, so ist der Wille Trieb, Neigung und Leidenschaft. Auch als solcher ist er an sich vernünftig, denn er geht aus der vernünftigen Natur des Geistes hervor. Zugleich aber ist er noch natürlicher Wille, und darum bildet die Mannigfaltigkeit seiner Triebe, Neigungen und Leidenschaften keinen vernünftigen Zusammenhang, wie er ihn hernach im Organismus des allgemeinen sittlichen Willens erreicht; sondern sie erscheinen als zufällig und nur äußerlich notwendig. Nun aber bildet in dieser Mannigfaltigkeit der praktische Geist, der sein Interesse dahineinlegt, die verbindende Einheit aller seiner Triebe, Neigungen und Leidenschaften; und indem diese Einheit als sein Zweck sich geltend macht, erscheint der Wille als einheitliches Streben, als das Streben nach Glückseligkeit. Hier wird der Wille für sich frei, oder er ist die Willkür als ein in unendlichem Prozeß sich immer erneuerndes und sich selber darin reflektierendes einheitliches Begehren. So kommt der Geist zu dem Bewußtsein seiner selbst als des Objektes seines Wollens, dem keine äußerliche Bestimmtheit genug tut. Er ist sich dieser einzelne Wille seiner selbst und also der über alles Einzelne hinübergreifende allgemeine Wille, diese absolute Einzelheit, die absolute Allgemeinheit ist. So ist er wahrhaft frei. Er ist sich selbst Zweck, und also als allgemeiner, objektiver Wille objektiver Geist überhaupt.*)

Bis hierher folgt der Text der späteren Ausgaben der Encyclopädie dem der ersten Ausgabe, nur daß er ausführlicher ist. Daß aber der Übergang von dem ersten zum zweiten Teile der Geistesphilosophie Hegel noch nicht befriedigte, beweist die dritte Ausgabe, die dem vorher aufgestellten Unterschiede zwischen dem praktischen und dem objektiven Geiste noch einen neuen Unterschied hinzufügt, den zwischen dem freien und dem objektiven Geiste. Der erste Teil, „der subjektive Geist" hat jetzt als drittes Kapitel die „Psychologie", ein in dem Sinne, wie Hegel das Wort versteht, ganz passender Ersatz für den Titel „der Geist" in der ersten Ausgabe. Und dieses Kapitel hat

*) Encyclopädie, 1. Aufl., Heidelberg 1817, §§ 388—399, S. 251—258.

nun nicht mehr bloß zwei Abschnitte, der „theoretische“ und der „praktische“ Geist, sondern es findet seinen Abschluß in einem dritten Abschnitte, der überschrieben ist „der freie Geist“. Was Hegel über den freien Geist sagt, ist in etwas klarerer, wenngleich immer noch sehr mühsamer Ausdrucksweise dasselbe, was er in der ersten Ausgabe in den einleitenden Paragraphen des zweiten Teiles über den objektiven Geist gesagt hat. Der Geist ist wahrhaft freier Wille als die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes, Wille als freie Intelligenz. Er ist die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelheit, die ebenso die allgemeine Einzelheit, die Freiheit selbst ist. Der freie Geist, der sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist auf diese Weise die Idee der an und für sich seienden Vernunft, aber darum nur der Begriff, nicht schon die Totalität und Wirklichkeit des absoluten Geistes. Denn es besteht hier noch der Unterschied zweier Seiten. Die Seite des Daseins der Vernunft ist der einzelne Wille des Subjekts, dem der Begriff des absoluten Geistes seinen Inhalt und Zweck, seine Bestimmung gibt. Als das formell freie, inhaltlich bestimmte Werkzeug dieses Begriffs ist der einzelne freie Wille die Tätigkeit, diesen Begriff äußerlich zu vollführen, in der Wirklichkeit ihn zu entwickeln. Als die andere Seite müßte von Hegel wohl das Wesen der Vernunft oder die Substanz der Freiheit gemeint sein, d. i. eine Bestimmung der Innerlichkeit, des Fürsichseins, der Unendlichkeit, die zu dem Dasein sich negativ verhält. Die Identität der beiden Seiten, soweit sie durch den freien Geist, durch die Tätigkeit des endlichen Willens hervorgebracht wird, bleibt noch mit diesem Gegensatze des Äußeren und Inneren behaftet. Der freie, aber endliche Wille, in dem die Idee erscheint und der die Tätigkeit ist, ihren sich entfaltenden Inhalt als Wirklichkeit zu setzen, — ist der objektive Geist.*) Damit ist der Übergang zum zweiten Teil erreicht.

Dieser objektive Geist nun, an dem die wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens, also auch der Differenz von Wesen und Erscheinung behält, sieht sich als solcher einer äußerlich vorgefundenen Objektivität gegenüber, in der er seinen Begriff, die Freiheit, zu reali-

---

*) Enzyklopädie, 3. Aufl., § 481 f., (Phil. Bibl., Bd. 33, S. 416 ff.).

sieren hat, so daß sie eine durch ihn bestimmte Welt und er in ihr bei sich selbst, mit sich zusammengeschlossen sei. „Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Notwendigkeit, deren substanzieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen, und der erscheinende Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntsein, d. i. ihr Gelten im Bewußtsein ist." Dieses Gelten gestaltet sich als Gesetz, Sitte und Pflicht; das System der Freiheitsbestimmungen aber gliedert sich entsprechend dem Begriff des freien Willens als eine Realität, die das Dasein des freien Willens ist. Ganz allgemein ist diese Realität das Recht, worunter das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit zu verstehen ist. Es erscheint zuerst als das formelle, abstrakte Recht der Person, sodann als das Recht der Subjektivität oder als die Moralität und schließlich als das Recht des substanziellen, des in sich allgemeinen vernünftigen Willens oder als die der Freiheit gemäße Wirklichkeit, die Sittlichkeit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.*)

Wir haben diese systematischen Überleitungen, die formell zu den schwierigsten Partien in Hegels Schriften gehören, hier einigermaßen verdeutlichen zu sollen gemeint, um den Standpunkt, von dem aus Hegel die Welt des objektiven Geistes, der sittlichen Wirklichkeit betrachtet, genauer festlegen zu können. Vergleichen wir mit diesen Deduktionen die Darstellung des freien Willens, die Hegel in der Einleitung zur Rechtsphilosophie selber gibt, so finden wir zunächst, daß er hier die spekulativen Zusammenhänge, die überaus mühsamen Bestimmungen über die Idee an sich, die nur der Begriff des absoluten Geistes ist, usw. beiseite gelassen, dafür aber die Psychologie des Willens selber sehr viel eingehender ausgeführt hat. An den Grundgedanken ist keine Modifikation vorgenommen. Hegel stellt auch hier die Entwickelung des praktischen Geistes bis zu dem wahrhaft freien Willen dar, der den freien Willen will. (§ 27.) Er gebraucht übrigens hier den Ausdruck „objektiver Geist" gar nicht, sondern spricht immer von dem Willen. Die nächste Wahrheit der Intelligenz, die sich durch Gefühl und Vorstellen zum Denken entwickelt und sich dadurch als Wille hervorbringt, ist der praktische Geist. Der praktische Geist ist der Wille 1. als abstraktes

*) Ebenda §§ 483—487, S. 419 ff.

Ich, 2. als daseiendes oder besonderes Ich und 3. als Begriff oder als Selbstbestimmung des Ich, d. h. als freier Wille. (§ 4—7.) Darauf wird dem besondern oder endlichen Ich eine glänzende Darstellung gewidmet; der Fortschritt geht auch hier über den Willen, der als Trieb, Neigung, Leidenschaft existiert, zur Vertiefung in sich, dem Begriffe der Willkür und der Reflexion auf die Glückseligkeit, wodurch der natürliche Wille zum gebildeten Willen wird und sich in der Allgemeinheit, zu der er dadurch gelangt, als der an und für sich unendliche, freie Wille erfaßt. (§ 8—20.) In dem freien Willen, der denkende Intelligenz ist, vollzieht sich die Einheit von Subjekt und Objekt, er ist daseiender und sich begreifender Begriff, die sich gegenwärtige Idee oder der Geist. (§ 21—24.) An ihm tritt das subjektive Moment hervor in den Bestimmungen des Selbstbewußtseins und der Einzelheit, die wir aus den §§ 5—7 schon kennen, daß der Wille abstraktes Beisichselbstsein oder reine Form, zweitens besonderer Wille oder Willkür und zufälliger Inhalt beliebiger Zwecke, drittens einseitige Form, eben nur Wollen oder Gewolltes, aber noch nicht Ausgeführtes ist. Das objektive Moment dagegen in den Bestimmungen der Begriffsgemäßheit und Vernünftigkeit des Willens macht den Willen erstens als einen Vernunfttrieb oder eine Vernunftanlage zum unmittelbar objektiven Willen, zweitens zu einem der Autorität unterworfenen, also subjektiv noch unfreien Willen (kindlicher, sklavischer, abergläubischer Wille) und läßt ihn drittens zum äußeren Dasein sich gestalten als existierenden Willen, ausgeführten Zweck (das Werk und die Institution). Aus diesen beiden Momenten, die in der Idee des freien Willens eins sind, ergibt sich die Entwickelung des freien Willens zur Totalität seines Systems, die das Substanzielle der Idee ist und deshalb im Selbstbewußtsein wie im Dasein dieselbe Wirklichkeit ist. Diese Wirklichkeit ist das Recht als das Dasein des freien Willens, das sich dem Begriffe gemäß im abstrakten Recht, in der Moralität und in der Sittlichkeit als dem organisierten Gemeinschaftsleben seine daseienden Gestaltungen gibt, bis in dem Rechte des Weltgeistes, der jede dieser besonderen Gestaltungen zugleich wieder negiert, der Grund dieser ganzen gestalteten Wirklichkeit an den Tag tritt, — der absolute Geist. (§ 25—33.) In dem Hinweise auf das absolute Recht des Weltgeistes nämlich liegt der systematische Übergang zum dritten Teile der Geistesphilosophie, der Lehre vom absoluten Geist.

## III. Objektiver und absoluter Geist.

Betrachten wir prüfend die Bestimmungen, durch die Hegel den „objektiven Geist“ als gesonderte Sphäre innerhalb der Geistesphilosophie gegen die beiden anderen Sphären abgrenzt, so müssen wir anerkennen, daß diese Abgrenzung gegen die erste Sphäre, den subjektiven Geist, vollkommen klar und einfach ist. Dieser ist die Intelligenz als natürliche Einzelheit des Selbstbewußtseins, jener ist, wie Hegel schon in der Phänomenologie sich ausdrückt, das sittliche Leben eines Volks, das Individuum, das eine Welt ist*). Oder legen wir mit der Encyclopädie und der Rechtsphilosophie den Begriff des Willens zugrunde, so ist der objektive Geist die Erscheinung des wahrhaft freien Willens, der nicht mehr sein Anderes, eine ihm vorliegende Äußerlichkeit als solche bestimmt, sondern der sich selbst in der Wirklichkeit die seinem Wesen vernunftgemäßen Bestimmungen gibt. So ist dann das sittliche Leben die wirkliche Organisation des an und für sich freien Willens.

Eben darum erweist es sich nun aber als überaus schwierig, den so bestimmten objektiven Geist irgendwie gegen den absoluten Geist abzugrenzen. Die außerordentlich mühsame Konstruktion des Überganges vom subjektiven zum objektiven Geiste, an der Hegel bis zuletzt noch geändert hat, ist aus dieser Schwierigkeit zu erklären. Denn nicht die Unterscheidung von dem subjektiven Geiste hat zu diesen Konstruktionsversuchen den Anlaß gegeben, sondern das Bedürfnis Hegels, gleich am Anfange des Abschnittes über den objektiven Geist klarzulegen, inwieweit dieser mit dem absoluten Geiste identisch sei und worin er noch hinter diesem zurückstehe. Daher jene Distinktionen zwischen Idee und Begriff, die an dieser Stelle nicht den Eindruck einer sich natürlich ergebenden Gliederung hervorrufen.

In dem letzten Paragraphen der Rechtsphilosophie (S. 279) hat Hegel den Ausdruck „absoluter Geist“ durch den andern ersetzt: „die ideelle Welt“, der mit dem Titel aus der Propädeutik „der Geist in seiner ideellen Darstellung“ übereinkommt. Diese Art der Bezeichnung des absoluten Geistes reicht schon dazu aus, sofort klarzulegen, worin das Unbefriedigende der Hegelschen Konstruktion liegt. Die ideelle Welt ist von der sittlichen Welt überhaupt nicht zu trennen. In dem Augenblicke, wo man zu dem Begriffe des

*) Phil. Bibl., Bd. 114, S. 286.

sich selbst bestimmenden wahrhaften Willens, des freien Willens gelangt ist, der den freien Willen will, befindet man sich bereits auf dem Boden der absoluten Versöhnung des Realen und des Ideellen; dieser Wille ist der Prozeß dieser Versöhnung und die an und für sich seiende Identität. Gewiß gibt es auch hier noch Unterschiede, insofern der freie Wille, der sich selbst bestimmt, in diesen seinen Bestimmungen seine eigene Wahrheit fortschreitend entwickelt und begreift. Hegel selbst unterscheidet innerhalb des objektiven Geistes drei solcher Bestimmungen, die sich der freie Wille gibt und, die alle der Wahrheit seines Wesens entsprechen oder begriffsgemäß sind. Der Wille bestimmt sich nämlich zuerst als abstrakte Person, sodann als besondere Subjektivität und drittens als allgemeine Vernünftigkeit oder als Moment in dem sittlichen Ganzen. Aber alle diese Bestimmungen sind als solche ideell und werden eben deshalb realisiert, zu objektiver Gestaltung gebracht in der Organisation des abstrakten Rechtes, der Moralität, der sittlichen Gemeinschaft. Wenn wir oben bemerkt hatten, daß in der Geistesphilosophie der Gegenstand des Denkens von Anfang bis zu Ende die Subjektobjektivität sei, so müssen wir anerkennen, daß die sittliche Wirklichkeit, die Hegel unter dem Titel des „objektiven Geistes" behandelt, in Wahrheit nicht den bestimmenden Charakter vorherrschender Objektivität trägt, sondern durchaus in das Gebiet der „subjektiv-objektiven Subjekt-Objektivität" gehört. Sie zeigt das Ideelle und Reelle nicht mehr derart gesondert, daß etwa nur ein ideeller Gehalt in ihr das Wesen bildete, das in der Realität erschiene, sondern die Realität ist selbst ideell und die Idealität real, ein sich gestaltender Wille, eine Form der Vergeistigung sowohl der Wirklichkeit wie des Subjekts, d. h. gerade das, was Hegel den absoluten Geist an und für sich nennt. Er ist hier über eine gewisse Unklarheit doch nicht hinausgekommen, was sich am deutlichsten daran zeigt, daß er in der Rechtsphilosophie den an und für sich seienden Willen wahrhaft und wirklich unendlich nennt (§ 22), in der Encyclopädie dagegen (§ 482) ihn als endlichen, der im Endlichen tätig ist, die Idee zu entwickeln, beschreibt. Wir müssen also auf Grund der Hegelschen Anschauungsweise selbst feststellen, daß die Sache den Unterschied zwischen objektivem und absolutem Geist, so wie Hegel den objektiven Geist bestimmt, nicht zuläßt.

Es ist nur natürlich, daß sich aus dieser Tatsache

eine Anzahl von Mängeln und Unklarheiten in der Hegelschen Darstellung ergeben, die auch schon frühzeitig bemerkt, wenn auch nicht bis auf ihren Ursprung zurückgeführt worden sind. Der erste auffallende Mißstand ist die Trennung der Religion von dem sittlichen Leben. Jene wird unter dem Abschnitte „der absolute Geist" behandelt, während in dem Abschnitte über den objektiven Geist der Staat als die höchste Gestalt der Sittlichkeit dargestellt wird. Daß Hegel die Sittlichkeit als das wahre Dasein der Freiheit versteht, ist vollkommen richtig. Daß er aber die Sittlichkeit allein in der Form des Staatsrechts verkörpert sieht, ist ein Mangel. Er erkennt selbst an, daß dem Staate die Religion zugrunde liegt, daß sie in dem staatlichen Leben selbst als Gesinnung der Staatsglieder dem Rechte und der Staatsordnung zur Realität und Anerkennung verhilft. Er macht gelegentlich auch die Bemerkung, daß sich der Staat mit der rechtlichen Handlung seiner Angehörigen begnüge, während in der Religion auf die Gemütsweise, die innerliche Selbstbestimmung des Subjekts der Nachdruck fällt. (S. 355.) Dennoch bleibt er dabei stehen, die Organisation der Sittlichkeit allein im Staate zu finden. Daneben aber hat er doch auch der Religion mit großem Nachdruck den Charakter der Objektivität zuerkannt und läßt sie zu ihrer Wahrheit erst im Kultus kommen, der gleichzeitig die gläubige Praxis des einzelnen Frommen wie die Organisation der Glaubensgemeinschaft oder die Realisierung der Religion zur Kirche ist. Tatsächlich also ist hier das ideelle und das reelle Moment, die Willensbestimmung und ihre Verwirklichung im Dasein ebenso vorhanden wie im Staate. Und indem Hegel dessenungeachtet nur den Staat als sittliche Organisation betrachtet, kommt er ins Gedränge, sobald die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche auftaucht. Er hat dieses Verhältnis systematisch nie entwickelt; die lange Anmerkung zu § 270 der Rechtsphilosophie läßt die Schwierigkeit deutlich erkennen, die diese Frage ihm bereitet. Er hat wohl den Konflikt der beiden Organisationen sehr eingehend erörtern, aber ihre innere Beziehung aufeinander nicht wahrhaft zum Ausdruck bringen können. Denn diese Beziehung ergibt sich erst dann, wenn man im Staate und seinem Recht zwar eine vernünftige Selbstbestimmung und Ausgestaltung der Freiheit sieht, aber nicht die abschließende und umfassende, sondern die grundlegende und für höhere Formen des sittlichen Lebens vorbereitende.

Daß Hegel in diesem Punkte nicht zur vollen Klarheit gelangt ist, erklärt sich aus dem entschiedenen Gegensatze, in dem er sowohl gegen das Naturrecht wie gegen die Kantische und Fichtesche Staatslehre sich dauernd befunden hat. Es widerstrebte ihm auf das äußerste, das Recht und den Staat nur als eine auf äußere Notwendigkeiten gegründete, nur vermittelst des Zwanges wirkende Organisation anzusehen. Er hatte die klare Erkenntnis davon, daß aller Gehalt des sittlichen Lebens in der Organisation des Staates gleichsam wie in einem schirmenden Gefäße eingeschlossen sei. Dadurch kam er auf die Anschauung des Staates als der sittlichen Totalität. Das Dasein der Freiheit in jeder Form heißt ihm deshalb Recht; die Moralität, die Sittlichkeit, ja selbst der Prozeß der Weltgeschichte fällt ihm unter die generelle Bezeichnung Recht. Damit aber ist der Begriff des Rechtes zu einer Unbestimmtheit erweitert, die seiner vernünftigen Begrenzung widerspricht; und auch der Staat erscheint mit unsicherer Begrenzung als der allgemeine Ort alles sittlichen Lebens, in dem die besonderen Gestalten des Sittlichen Gefahr laufen zu verschwinden.

Nicht minder bedenklich erscheint die Stellung, die Hegel der Moralität gibt. Er erkennt einerseits an, daß die Begriffe der Pflicht, der Tugend und des Gewissens in dem Ganzen der Sittlichkeit notwendig gelten. Aber indem er zwischen dem abstrakten Personenrecht und dem Staatsleben die Moralität als einen besonderen Standpunkt des rein subjektiven Willens einfügt, vermag er ihr nicht wirklich gerecht zu werden. Sie ist gewiß nicht der höchste sittliche Standpunkt. Sie trägt, wie Hegel in unvergleichlicher Meisterschaft nachgewiesen hat, den sie auflösenden Widerspruch des allgemeinen Vernunftgebotes und der besonderen subjektiven Freiheit in sich, und dieser Widerspruch kann nicht anders als in dem Opfer der Besonderheit, in der sittlichen Tat des Geistes überwunden werden, der von seiner Eigenheit abläßt und sich dem allgemeinen, dem absoluten Geiste vertrauend hingibt. In diesem Sinne hat Hegel treffend in der Phänomenologie den Übergang von der Moralität zur Religion gezeichnet*). Wenn er dagegen in der Rechtsphilosophie auf die Moralität die Darstellung des staatlichen Organismus folgen läßt, so hat er natürlich auch einen vernünftigen dialektischen Fortschritt im Sinne.

*) Phil. Bibl., Bd. 114, S. 432ff.

Im abstrakten Rechte sieht er das objektive Moment, in der Moralität das subjektive und in dem Staate das Sittliche als konkrete Gestalt verwirklicht. Aber dieser Fortschritt ist selbst abstrakt, weil die ihn beherrschenden Kategorien so einseitig auf die realen Momente sich nicht verteilen lassen. Schon das abstrakte Recht ruht auf der Subjektivität des rechtlichen Willens; in der Moralität ist das objektive Moment des Geziemenden, der Pflicht, der Allgemeingültigkeit enthalten. Und wenn man die Totalität des Sittlichen in der Form des staatlichen Lebens finden möchte, so scheint diese vielmehr dem Standpunkte der Moralität untergeordnet zu sein. Denn wie gegenüber der Religion, so ist auch gegenüber der Moralität der Gehorsam gegen den Staat zunächst nur eine Verpflichtung zu rechtlichem Handeln, während in der Moralität der Inhalt der Pflichten weit mannigfaltiger und ihre Form weit innerlicher ist.

Die Selbstbestimmung nämlich, die sich der freie Wille in der Moralität gibt, verbindet die pflichtmäßige Handlung viel enger mit der geistigen Substanz des Subjektes, als es die rechtliche Gesinnung tut. Die Moralität gibt deshalb auch wohl den rechtlichen Handlungen eine innerlichere Beziehung; aber nicht in diesen Handlungen besteht ihr eigentliches Lebenselement. Als Voraussetzung dafür, daß sie überhaupt in Wirksamkeit trete, muß die Sphäre des gegenseitigen Anerkanntseins der Rechtspersonen und Rechtsordnungen gelten; in dieser Sphäre erhebt sich der freie Wille zum Bewußtsein der Pflicht und zu der Reflexion in sich, dem Gewissen. Aber hierzu entwickelt, gibt sich der Wille auch im Äußeren eine neue Gestalt, die von dem Rechts- und Staatsleben deutlich gesondert und, wenn auch nicht wie dieses in der Form natürlicher Notwendigkeit, so doch in der Allgemeingültigkeit bindender Gesetze wirklich ist. Der Staat regelt die Eigentumsverhältnisse; die Ehrlichkeit kann er nicht realisieren. Er gibt eine Ehegesetzgebung; Keuschheitsgebote liegen außerhalb seiner Macht. Er ordnet das Armenwesen; Menschenliebe zu verordnen vermag er nicht. Und dennoch besteht, zwar keine staatliche, wohl aber eine moralische Gesetzgebung, die solche Forderungen allgemeingültig erhebt, ein Sittengesetz, an das sich ein weiterer oder engerer Kreis innerlich verbundener Subjekte gebunden weiß und durch das ihr Zusammenleben geregelt wird. Dies System objektiver Pflichten, die von dem Gewissen als die ungeschriebenen göttlichen Gesetze anerkannt werden, greift in der

Äußerlichkeit wie in der Innerlichkeit viel weiter um sich als die staatliche Ordnung. Darum liegt es in dem Charakter des moralischen Willens, der das Subjekt in seinem Fürsichsein darstellt, daß er allen Handlungen des Subjekts die Beziehung auf seine Innerlichkeit aufdrückt und also jede Form des Sollens, die gesellschaftlichen, die staatlichen, die religiösen Pflichten, zu moralischen Pflichten macht. Hierin schon kündet sich die objektive Dialektik an, die den Standpunkt der Moralität in sich auflöst und über sich hinausführt. Denn er ist so wenig wie das Staatsleben der Standpunkt der absoluten Sittlichkeit. Das Sittengesetz hat inhaltlich ein Moment der Zufälligkeit in sich, und der moralische Wille das Moment der subjektiven Besonderheit. Deshalb löst sich der Standpunkt der Moralität in dem Subjektivismus auf, der alle Allgemeingültigkeit des Sittlichen in der Souveränetät des sich selbst behauptenden Individuums negiert, und schlägt so in die vollkommene Unsittlichkeit um. Damit aber ist nichts daran geändert, daß der Wille in der Moralität sich bereits wahrhafter begriffen hat als in dem Organismus von Recht und Staat.

Daß Hegel der Moralität diese Stellung nicht belassen hat, obwohl die Anlage der Phänomenologie ihn darauf hätte hinführen können, liegt an der scharfen und mit der Zeit immer verschärften Gegnerschaft, in der er sich zu der subjektivistischen Stimmung und Denkweise der damaligen gebildeten und gelehrten Welt befand. Er wußte gewiß den Fortschritt zu schätzen, den die Kantische Ethik gegenüber der Sentimentalität der Aufklärung bedeutet. Aber er hatte mit sicherem Blicke erfaßt, daß aus dem subjektiven Idealismus dieser Ethik heraus auf der anderen Seite dem überlieferten Gefühlsstandpunkt und der Eitelkeit des aufgeklärten Besserwissens ein neuer Vorschub würde geleistet werden. Der Weg, den er die Theologie durch Schleiermacher, die Philosophie beispielsweise durch Fries einschlagen sah, erschien ihm wegen des Ausgangspunktes von subjektiven psychologischen Bestimmungen her im höchsten Maße verderblich. Er erkannte in dem wissenschaftlichen Subjektivismus einen Ausdruck des Geistes, der das Zeitalter beherrschte, und einen Faktor, der in gefährlicher Weise die Herrschaft dieses Geistes befestigen und stärken mußte. Um so mehr erblickte er seine Aufgabe darin, die Objektivität des Wahren und des Guten in den Institutionen der nationalen Sittlichkeit mit aller

Strenge hervorzuheben, und verweilte deshalb, wo es sich um die Darstellung der Moralität handelte, vor allem bei der Kritik des ihr innewohnenden subjektivistischen Momentes. Glänzender als in dem langen Paragraphen 140 seiner Rechtsphilosophie ist die Pathologie des Gewissensstandpunktes niemals entwickelt worden. Es ist auch nicht zu leugnen, daß Hegel seinerzeit dazu dringenden Anlaß gehabt hat; zitterte doch, als er diese Seiten schrieb, durch ganz Deutschland noch die unbeschreibliche Erregung, die durch die unselige Tat Sands hervorgerufen worden war. Zweifellos hat Hegel gerade diese Tat im Sinne gehabt, als er den mit den Argumenten der Gewissensmoral übervoll bepackten Satz schrieb: „Mord aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt und das Gefühl der Schlechtigkeit des anderen, seines Unrechts gegen mich oder gegen andere, gegen die Welt oder das Volk überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beitrag geliefert wird, zu befriedigen, ist auf diese Weise, um der positiven Seite seines Inhalts willen, zur guten Absicht und damit zur guten Handlung gemacht.“ (S. 123.)

Wenn sich hierdurch erklären läßt, weshalb Hegel der Moralität keine wesentlichere positive Stellung in seinem System des Sittlichen eingeräumt hat, so bleibt dabei doch die Tatsache bestehen, daß er auf diese Weise auch der Aufgabe nicht gerecht geworden ist, das dauernde Verhältnis der rechtlichen Gesinnung und Handlung zur moralischen klar zu bestimmen, Legalität und Moralität deutlich voneinander zu sondern, Sitte, Pflichtgefühl, ideale Gesinnung in ihrem eigentümlichen Werte gegenüber dem Gehorsam gegen die Staatsordnung zu würdigen. Wo er von der Entstehung rechtlich geordneter Verhältnisse spricht, da erkennt er ein Heroenrecht an, das aus der freien Machtvollkommenheit der Idee heraus über die vorhandene Gestalt der äußeren Welt sich hinwegsetzt. Der absoluten Souveränetät des von dem Bewußtsein der Idee getragenen Gewissens ihr Recht gegenüber aller sittlichen Institution einzuräumen, findet er in seinem System nicht ausreichend Gelegenheit. Er hätte eben dann den staatlichen Organismus nicht mit der Sittlichkeit als solcher identifizieren dürfen, sondern ihn betrachten müssen als ein in sich der Ergänzung und Bereicherung durch tiefere

Bestimmungen der Freiheit bedürftiges Fundament für alles sittliche Leben. Daß er schließlich dieser Bedürftigkeit des Staates, seiner inneren Unvollkommenheit sich bewußt gewesen ist, beweist seine Auffassung der Geschichte als des Gerichtes, das über alle einzelnen Staaten ergeht und den wahrhaft freien Willen erst in dem Prozesse der Weltgeschichte sich realisieren läßt.

Gerade hier aber, bei der Betrachtung der Geschichte, zeigt sich am deutlichsten, daß die Art, wie Hegel objektiven und absoluten Geist auseinanderhalten will, unhaltbar ist. Die Geschichte ist einerseits für ihn Staatengeschichte. Der Staat bildet gleichsam den Körper, den sich der Volksgeist gibt. In dem Volksgeiste spricht sich ein einheitliches geistiges Prinzip aus, das sich gleichmäßig durch alle Lebensäußerungen des Volkes, seinen staatlichen Organismus, wie seine geistigen Hervorbringungen realisiert. Indem einer dieser Volksgeister nach dem anderen zur Blüte und zum Verfalle kommt, macht sich in der Geschichte der allgemeine, der Weltgeist geltend, „wie er in einem inneren Zusammenhange durch die Geschichte der getrennt erscheinenden Nationen und ihre Schicksale die verschiedenen Stufen seiner Bildung durchlaufen hat". Die philosophische Betrachtung der Geschichte stellt also „den allgemeinen Geist als Substanz, erscheinend in seinen Accidenzen, dar, so daß diese seine Gestalt oder Äußerlichkeit nicht seinem Wesen gleichmäßig gebildet ist. Seine höhere Darstellung ist seine Gestaltung in einfacher geistiger Form"*). Diese Auffassung der Geschichte, die Hegel in seiner Propädeutik vorgetragen und in der Philosophie der Geschichte ausführlich entwickelt hat, hält also die drei Begriffe Volksgeist, Weltgeist und absoluter Geist so auseinander, daß die irdische und zeitliche Form, in der sich der Geist manifestiert, auf die Seite der Volksgeister und des Weltgeistes fällt, während der absolute Geist der zeitlose, ewig in sich präsente und alle zeitlichen Unterschiede aufhebende Geist ist, wie er sich in Kunst, Religion und Philosophie offenbart.

Dieser Unterschied aber ergibt sich gar kein Unterschied zu sein. Denn die Geschichte fällt andererseits ausdrücklich innerhalb des absoluten Geistes. Kunst, Religion und Philosophie haben selbst ihre Geschichte und nur, weil sie selbst in geschichtlicher Bestimmtheit auf-

*) Hegels Werke, 18. Bd., S. 201.

treten und so das Innere der einzelnen Volksgeister bilden, ist „die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ in der Weltgeschichte das Element des Daseins des allgemeinen Geistes. So bestimmt Hegel in der Rechtsphilosophie (S. 271) den Begriff der Geschichte. Und als seine Grundanschauung tritt hervor, daß es gerade der absolute Geist selbst ist, der die Versöhnung des ewigen Seins und des geschichtlichen Werdens in der Wirklichkeit vollzieht. Hegel ist durch und durch Geschichtsphilosoph; ihm gilt die Geschichte als der Prozeß, durch den der Geist sich seiner selbst in seinem absoluten Gegensatz bemächtigt und also die Totalität seiner freien Selbstbestimmung in ihrer ganzen Herrlichkeit entfaltet. Und zwar vollzieht dieser Prozeß sich ebensosehr zeitlich im geschichtlichen Fortschritt wie zeitlos in der ideellen Tat des Geistes, die „das Selbsterkennen im absoluten Anderssein“ ist und in Kunst, Religion und Wissenschaft, die selbst geschichtlich sich entwickeln, sich unablässig vollzieht. So ist die Anknüpfung des geschichtlichen Werdens an das Dasein des Staates insofern einseitig, als der Staat vielmehr erst durch die tieferen Mächte des ideellen Lebens selbst zu einer geschichtlichen Erscheinung wird. Das, was den Gegenstand der geschichtlichen Entwickelung bildet, die geistige Wirklichkeit, die Hegel eigentlich im Auge hat, ist nicht die Staatsordnung als solche, sondern die umfassende Gemeinschaft der sittlichen Kultur, die am Staate wohl ihre Form hat, aber an und für sich das Leben des freien Geistes in den höheren Bildungen der künstlerischen, religiösen und wissenschaftlichen Tätigkeit ist. Solcher Gemeinschaften erscheinen auf Erden viele, mannigfaltig gestaltete, je nach den Prinzipien der Innerlichkeit, die sich in ihnen ausprägen. Diese verschiedenen Prinzipien sind die Volksgeister; in ihnen sich fortentwickelnd als die allgemeine Vernunft ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge erscheint der allgemeine Geist oder der Weltgeist; in ihnen aber sich erhaltend und die beständige Versöhnung setzend, das Ich und seine Welt zur Identität verklärend, lebt der absolute Geist. Das System der Volksgeister also und der geschichtlichen Reiche dieser Welt ist der Weltgeist; dennoch ist auch der Volksgeist schon „das sich wissende und wollende Göttliche“. (S. 195.) Das System aber der Iche und ihres ewigen Lebens im Begriffe der Wahrheit ist der absolute Geist. Und dieses System der Iche hat Hegel nie anders verstanden,

es läßt sich auch gar nicht anders verstehen, als daß es selbst Ich, das Subjekt-Objekt, der Geist als die absolute Persönlichkeit ist, nicht bloß die τάξις, sondern der στρατηγός des Geisterreiches.

Was Hegel als den Prozeß der Freiheit darstellt, das findet, wie wir sehen, nicht in der Staatsordnung, sondern erst in der Religion und in der absoluten Philosophie, d. h. der vollkommenen Theorie, die zugleich absolute Praxis der Selbstbefreiung ist, seine Vollendung. Der Gang der Entwickelung geht geradlinig über das Recht und den Staat hinüber zu den vollkommeneren Manifestationen der Freiheit. Daß Hegel bei der Staatslehre einen Einschnitt gemacht hat, den auch die Hereinziehung ihrer objektiven Kritik durch die Weltgeschichte nicht beseitigt, hat dem Verständnis seiner Gesamtanschauung schwer geschadet. Schon sehr früh haben die Versuche eingesetzt, die scheinbare „Verabsolutierung" des Rechts und des Staates zu korrigieren. Die einen sind darauf zurückgegangen, die Moralität als die Grundlage des gesamten sittlichen Lebens anzusehen, in ihr die höchste Form der Sittlichkeit zu finden und auch Recht und Staat wieder auf die Moral, für die sie wohl auch den Namen Ethik brauchen, zu gründen. Damit ist das unermeßliche Verdienst, das sich Hegel durch die Kritik der Moralität erworben hat, wieder verloren gegangen; gleichzeitig aber ist auch der Gewinn aus der Kantisch-Fichteschen Rechtslehre aufgegeben worden, die vernunftgemäße Scheidung von Legalität und Moralität. Von der anderen Seite hat man die Engigkeit der Beschränkung des Sittlichen auf das Staatsleben dadurch beseitigen wollen, daß man statt des staatlichen Organismus die bürgerliche Gesellschaft als soziale Gemeinschaft sämtlicher natürlicher und geistiger Interessen für die Realisation der Freiheit ausgab. Die politischen und wirtschaftlichen Bewegungen der Zeit seit Hegel haben diese Auffassung begünstigt und den Sozialismus wie einen legitimen Fortsetzer der Hegelschen Gedankenarbeit erscheinen lassen. In Wahrheit bedeutet dieser Rückgang in die grenzenlose Weite der zufälligen Interessen eine Verwischung aller vernünftigen Unterschiede im Wesen des Menschen wie im Bau der Wirklichkeit, eine Konfusion, bei der vor allem die Idee der Freiheit gänzlich verloren geht. Die Absicht und den Grundgedanken Hegels faßt nur der, den die äußere Gliederung seines Systems nicht darüber täuscht, daß er in Wahrheit den Prozeß der Freiheit erst

in der Religion zur Ruhe kommen läßt und daß die Erscheinungen, die er unter dem Titel des objektiven Geistes zusammenfaßt, auf Grund seiner eigenen Anschauungen eigentlich schon in das Gebiet des sich in sich begreifenden absoluten Geistes hineingehören. —

Wenn wir in diesen Ausführungen den Aufbau der Hegelschen Geistesphilosophie als dem Gedanken Hegels selbst nicht ganz adäquat erwiesen haben, so möchten wir doch entschieden dagegen Einspruch erheben, daß man diesen Mangel etwa der Methode oder dem Systeme Hegels als solchem zur Last lege. Unklarheit oder Schiefheit in einer einzelnen Begriffsentwickelung bedeutet noch lange nicht Unklarheit oder Schiefheit in der Methode der Begriffsbildung selbst. Die persönlichen und zeitgeschichtlichen Anlässe, die Hegel bewogen haben, in seinem Systeme dem Staat eine allzu umfassende Stellung anzuweisen, haben wir bereits hervorgehoben; sie stammen jedenfalls nicht aus seiner Methode. Im Gegenteil möchten wir uns zu behaupten getrauen, daß Hegel, als er seine Geistesphilosophie nach den drei Momenten des subjektiven, des objektiven und des absoluten Geistes auseinanderlegte, mit genialer Intuition das vollkommen begriffsgemäße Schema für das System der Geisteswissenschaften entworfen und nur infolge der zeitgeschichtlichen Beschränkung seiner Individualität diejenige Sphäre der geistigen Wirklichkeit nicht zu erfassen vermocht hat, die als eigentliche Manifestation des objektiven Geistes allein in Betracht kommt. Die Lücke, die dadurch in dem System entsteht, hat er so ausgefüllt, daß er Erscheinungen aus der Sphäre des absoluten Geistes auf die beiden Abschnitte, die dem objektiven und dem absoluten Geiste gewidmet sein sollten, verteilt hat. So meinen wir, daß es nur der Ergänzung jener Lücke bedürfen würde, um die vollkommene Schlüssigkeit und innere Übereinstimmung des Hegelschen Systems zur klaren Anschauung zu bringen. Es sei uns gestattet, mit wenigen Strichen den Aufbau, so wie wir ihn im Geiste Hegels für sachgemäß halten, zu skizzieren.

Die Geistesphilosophie handelt von dem Geist in Geistesform, das ist von der geistigen Wirklichkeit oder der Subjekt-Objektivität, die in sich als der Totalität alles Sein umfaßt. An ihr ist das subjektive Moment, wie Hegel es in dem ersten Teile der Geistesphilosophie zutreffend entwickelt hat, der Geist, der sich als Einzelheit daseiend erfaßt, die freie Intelligenz als Individuum. Das zweite

Moment würde nun der objektive Geist zu bilden haben, eine geistige Wirklichkeit, die objektiv als Intelligenz erscheint, aber noch nicht als Selbstbestimmung des subjektiven Geistes. Es handelt sich also hier um eine Sphäre des Daseins, die nicht mehr bloße Natur, sondern intelligente Natur, ebenso aber noch nicht freies Sichselbstbestimmen im Anderssein, sondern erst dies Anderssein in seiner eigenen vernünftigen Bestimmtheit ist. In den §§ 25 bis 26 der Rechtsphilosophie (S. 40f.) ist auf den Gegensatz des subjektiven und objektiven Willens, auf den Unterschied zwischen dem Wollen und dem Werk, aus dem eine derartige Gestalt der Äußerlichkeit hervorgeht, deutlich hingewiesen. Der objektive Geist wäre demnach der freie Geist, der die ihm vorliegende Objektivität wie eine selbständige Intelligenz organisiert, die Natur in eine zweite geistige Natur umwandelt, von der er sich in seiner Freiheit unterscheidet und in der er eine von ihm unterschiedene Allgemeinheit und Freiheit wiederfindet. Diese Organisation der Natur als intelligenter hat Hegel in dem Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft in manchen genialen Einzelzügen vollkommen richtig erfaßt; nur hat er sie in ihrer vollen Bedeutung noch nicht empfunden und in ihrer ganzen Ausdehnung noch nicht umschreiben können. Heute würde es ihm wohl möglich sein, den Abschnitt über den objektiven Geist mit der Entwickelung jener Sphäre zu füllen und in ihm die Philosophie der Technik, der Wirtschaft und der Gesellschaft zur Darstellung zu bringen.

In dem Abschnitt über den absoluten Geist würde es sich dann um den freien Geist handeln, der sich selbst als die Totalität bestimmt. Er erscheint zuerst als der ästhetische Geist, der sein Wesen in der Erscheinung begreift und sich zum äußerlichen Dasein einer Welt der sinnvollen Formen erweitert. Aus ihm würde sich der wissenschaftliche Geist ergeben, der in seiner Intelligenz den Sinn oder die Vernunft der Dinge erfaßt und die Welt als nach allen Sphären ihres Daseins begriffene in sich zieht. Aus dieser doppelten Identität würde dann der sittliche Geist hervorleuchten, der die Vernunft als die sich selbst setzende, schöpferische und versöhnende Freiheit des Subjekts begreift und sich als das absolute Ich wirklich wird. Der Prozeß dieses sittlichen Willens würde angeschaut werden müssen in den Stufen des rechtlichen Willens, des im weiteren Sinne moralischen

Willens, der die Bestimmungen der Pietät, der Sitte und der eigentlichen Moralität in sich schließt, und des *religiösen Willens*, der die Selbstbestimmung in der seligen Anschauung des Absoluten, und deshalb in seiner entwickelten Form absolute Philosophie ist.

Erst hier, wo das System in seinen Anfang zurückkehrt, Sein und Begriff, Idee und Natur, subjektiver und objektiver Geist zur reinen Unmittelbarkeit der daseienden Einzelheit, zur Realisierung der Idee der Gottmenschheit gelangt, ist die Stelle gegeben, wo sich der Geist in seiner *Geschichte* anzuschauen und in ihr seine Wahrheit zu reproduzieren vermag. Wie jedes seiner Momente sich in die Zeit eingebildet und in ihr auseinandergelegt hat, das muß in der Äthetik, der Wissenschaftslehre und der Ethik betrachtet werden. Wie aber dieses zeitliche Sichauseinanderlegen der verschiedenen Momente in dem Zusammenschluß ihrer einander entsprechenden Epochen die Aufeinanderfolge besonderer geistiger Prinzipien oder Volksgeister und so eine Geschichte nationaler Kulturgemeinschaften bildet, die in dieser Aufeinanderfolge den allgemeinen Geist der Wahrheit und der Freiheit offenbaren, das legt hier in der *Philosophie der Geschichte* der Geist als sein eigenes Werden dar. Indem aber diese letzte Arbeit des sich selbst begreifenden Geistes während des Ganges der Geschichte beständig fortgedauert und jede Epoche in der Philosophie ihrer Zeit ihren inwohnenden Begriff ausgesprochen hat, bedeutet nun die *Geschichte der Philosophie*, philosophisch entwickelt, die letzte Rückkehr des freien Geistes in sich selbst, die Rechtfertigung der Vernünftigkeit alles Wirklichen und seine Vergeistigung zu dem freien Leben des begriffenen Begriffs, — und also die wahre Theodizee.

---

## 2. Kapitel. Das System der Hegelschen Rechtsphilosophie.

### I. Seine Voraussetzung.

Gehen wir nun dazu über, das System der Rechtsphilosophie selbst zu betrachten, wie es Hegel in dem vorliegenden Werke entworfen hat, so ist zuerst hervorzuheben die Voraussetzung, von der es ausgeht, die Grundanschauung, auf der es ruht. Diese ist, in aller Kürze

bezeichnet, die Vernünftigkeit des Wirklichen. Hegel selbst hat in seiner Vorrede zur Rechtsphilosophie diese Grundanschauung auf das stärkste hervorgehoben. Aber ihre Entwickelung und Durchführung für den gesamten Inhalt des Bewußtseins hat er als bereits geleistet angesehen.

Das Werk, in dem er diese Leistung in seiner Weise vollbracht hat, ist seine Phänomenologie gewesen, auf die er auch in dem vorliegenden Werke häufig zurückweist. Man hat eine von Michelet berichtete Äußerung Hegels, der die Phänomenologie seine Entdeckungsreisen genannt haben soll, gerne so verstanden, als hätte Hegel dieses Werk als eine Sammlung von Experimenten, als etwas Provisorisches bezeichnen wollen, mit dessen Hilfe er erst hinterher zu seinem wahren Standpunkte gekommen sei. In diesem Lichte könnte man aber höchstens Hegels Abhandlung über das Naturrecht betrachten; denn hier hat er seine Methode noch nicht gefunden, und der sein ganzes System beherrschende Begriff des Geistes taucht erst am Schlusse siegverheißend auf, ohne bereits die ihm gemäße Entwickelung gefunden zu haben. In der Phänomenologie dagegen liegt der Gedanke Hegels bereits zu voller Klarheit methodisch durchgearbeitet vor. Aber im Gegensatze zu der Begrenzung und dem Aufbau seiner späteren Arbeiten, in denen er überall sich an sein in der Logik entworfenes Schema der Kategorien hält, hat die Form der Phänomenologie etwas Eigenartiges, das nachher so nicht wieder bei Hegel begegnet. Wie er dort den umfassenden Zusammenhang der Erfahrungen des Bewußtseins auseinanderlegt und durch die Analyse des Bewußtseins sämtliche Gebiete der Wirklichkeit unter die Macht des Begriffes zwingt, das kann er wohl mit Entdeckungsreisen vergleichen, auf denen wirklich diese Gebiete sich seiner Erkenntnis haben erschließen müssen. Jedenfalls ist ohne Vertrautheit mit der Phänomenologie das Hegelsche Denken in seiner eigentlichen Größe gar nicht zu verstehen.

Durch die Kantische Philosophie war die Vernünftigkeit als das Wesen der Subjektivität zum wissenschaftlichen Bewußtsein gekommen. Die Vernünftigkeit der Objektivität hatte Schelling mit genialer Intuition behauptet. Beide Prinzipien hat Hegel übernommen. Die Einheit aber, die vernünftige Wirklichkeit, in der die subjektive und die objektive Seite zur Identität kommen, im Sinne Schellings intuitiv, d. h. doch wieder bloß subjektiv, aufzu-

fassen, erklärt er für ungenügend. Für ihn bedarf es der strengen Methode, die sich den Bestimmtheiten der Wirklichkeit genau anschließt und aus ihnen selbst heraus den inneren vernünftigen Zusammenhang des Ganzen sich manifestieren läßt. So ist Hegel darauf geführt worden, in der Phänomenologie erstens die stete Entsprechung zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstande nachzuweisen, also die Wirklichkeit in allen ihren Erscheinungsformen als Identität des Objektiven und des Subjektiven, d. h. als vernünftig darzustellen und zweitens diese Darstellung vermittels der dialektischen Methode vorzunehmen, die in seinem Sinne nichts anderes ist, als ein Aufmerken auf die der Sache selbst innewohnende Bewegung des Begriffes. Er hat auf diese Weise die Mangelhaftigkeit der sonstigen Behauptungen philosophischer Wahrheit abstellen wollen, die sich damit zu begnügen pflegten, entweder das Wissen des gewöhnlichen Bewußtseins kurzerhand als unwahr zu verwerfen oder zu behaupten, daß in diesem die wahre Erkenntnis irgendwie als bessere Ahnung schon vorhanden sei*). Auf ein festes Fundament wird das wissenschaftliche Denken damit nicht gestellt. Dahin kann es nicht anders kommen, als daß es den Weg erkennt, auf dem sich in fortschreitender Vergeistigung seiner Bestimmungen das Subjekt mit der Objektivität in eins setzt, bis es sich zum Wissen des Begriffes erhoben hat. Vermittelst dieser Erkenntnis wird die Tatsache der Erfahrung, wird das Dasein und die Erscheinung, die Beziehung von Subjektivität und Objektivität überhaupt erst begreiflich und die gesamte Wirklichkeit zu dem vernünftigen Zusammenhange geistigen Lebens erhellt, als der sie von jeder Wissenschaft ohne weiteres vorausgesetzt wird. Denn alle Wissenschaft geht auf gar nichts anderes aus, als in ihrem Gegenstande die Vernunft an den Tag zu bringen.

Es ist nicht zu verwundern, daß Hegel seinen Grundgedanken am glänzendsten auf demjenigen Gebiete des Wirklichen hat durchführen können, wo die Objektivität selbst sich bereits durch den bewußten Gedanken und Willen des Menschen gestaltet zeigt. Für die geschichtliche Welt, das staatliche und religiöse Leben hat Hegel das lebhafteste Interesse gehabt, längst ehe er zu einem selbständigen philosophischen Standpunkte gelangt war. Aber eben in diesem Interesse kündigt sich der spätere Standpunkt seines

*) Phil. Bibl., Bd. 114, S. 53.

Denkens schon an. Denn gerade in der geschichtlichen Wirklichkeit kommt die Identität des Objektiven und des Subjektiven unmittelbar zur Erscheinung; die wirkliche Welt ist hier die Welt des geistigen Lebens und der sittlichen Ordnungen. Sie hat stets für Hegel den eigentlichen Mittelpunkt seiner Gedankenwelt gebildet, weil er in ihr die Vernünftigkeit als eine wirklich existierende Tatsache aufzeigen konnte, die von dem allgemeinen Bewußtsein anerkannt wird. Demgemäß faßt er den Geist selbst seinem Wesen nach als den sittlichen oder als den die Vernunft, d. h. sein eigenes Wesen, wollenden Geist. Das Denken und der Wille sind ihm nicht zwei verschiedene Vermögen, zwei gesonderte Teile in dem Subjekt. Sie sind wesentlich identisch; denn der Geist ist Freiheit. Und zwar ist er als Denken Freiheit von den besonderen Bestimmungen des Objekts, die er zur Allgemeinheit der Vernunft erhebt, und als Wille Freiheit von den besonderen Bestimmungen des Subjekts, die er in der Allgemeinheit des Ich aufhebt. Der hergebrachte Unterschied zwischen Determinismus und Indeterminismus liegt tief unter dieser Anschauung, die den Willen als vernünftige Selbstbestimmung begreift. Insofern der Wille im Individuum auftritt, ist seine Freiheit ein Werden, ein Prozeß; insofern die Freiheit sich zur allgemeinen Gestalt des Lebens einer Gesamtheit organisiert, entfaltet sie sich im Fortschritte der Geschichte. Insofern der besondere Wille des Individuums und der allgemeine Wille der Gesamtheit sich selbst zum Bewußtsein kommen in der geistigen Anschauung ihrer Idee, zu der sie in der Religion sich erheben, ist auf jeder Stufe des Werdens und der Geschichte die absolute Versöhnung vorhanden und die Wahrheit offenbar, daß der Geist alle Wirklichkeit ist.

Deshalb hat die Lehre vom Sittlichen nicht etwa sich auszudenken, wie es in der menschlichen Gemeinschaft zugehen sollte, aber nicht zugeht. Sondern sie hat den sittlichen Organismus, zu dem sich der freie Geist ausgestaltet hat, als die Ausprägung der Vernunft auf dem Gebiete des sittlichen Lebens zu erkennen. Gewiß gibt es auf diesem Gebiete ein Soll; ja, daß dieses Soll darin herrscht, macht es gerade zu dem Schauplatze des Lebens in der Freiheit des Geistes. Aber dieses Soll als Aufgabe für das einzelne Subjekt wäre gar nicht denkbar, wenn es nicht bereits geistig verwirklicht wäre als die allgemeine Ordnung und Einsicht, die der Einzelne anerkennt. Deshalb ist das Sittliche jederzeit schon das Wirkliche und

niemals das bloß als Forderung Vorgestellte, dem sich die Menschheit im unendlichen Prozeß entgegenstreckte ohne Hoffnung, es jemals zu erreichen. Darum kann Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie sagen: Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebenso sehr alt als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion dargelegt und bekannt (S. 5).

In diesen Worten ist kurz und bündig die Voraussetzung ausgesprochen, von der Hegel in seiner Rechtsphilosophie ausgeht. Das ganze folgende Werk hat den Nachweis zu liefern, daß diese Voraussetzung zutrifft oder daß die Anschauung der Wirklichkeit als vernünftiger, die Hegel in der Phänomenologie an dem gesamten Inhalte des Bewußtseins durchgeführt hat, sich auch auf dem Gebiete von Recht und Staat als die Wahrheit erweist. Das ist der Grund, weshalb Hegel an den Eingang seiner Rechtsphilosophie die berühmten Worte gestellt hat: Was wirklich ist, das ist vernünftig; und was vernünftig ist, das ist wirklich*).

In diesen Worten liegt eingeschlossen die Aufgabe für die Wissenschaft, wie sie Hegel auch sonst formuliert hat: das zu erkennen, was ist. Hier aber tut sich auch die eigentümliche Schwierigkeit für die Philosophie des sittlich geistigen Lebens auf, indem das Seiende, das es hier zu erkennen gilt, ein Werdendes ist. Die geschichtliche Wirklichkeit zeigt ebenso sehr, daß die Wahrheit über Recht, Sittlichkeit und Staat uralt und von jeher in der öffentlichen Ordnung verwirklicht gewesen ist, wie sie zugleich erkennen läßt, daß in dem Bewußtsein der Freiheit wie in ihrer realen Organisation ein steter Fortschritt stattfindet. Dadurch kommt in die Einheit dieser subjektiv-objektiven Wirklichkeit die Trennung hinein, daß unter Umständen zwischen dem vernünftigen Selbstbewußtsein und der bestehenden Ordnung keine Übereinstimmung mehr herrscht. Für Hegel hat sich dieser Zwiespalt in der Gestalt Platos verkörpert, der nicht in subjektivistischer Eitelkeit, sondern aus einem tieferen Bedürfnisse der Vernunft mit der geltenden staatlichen Sittlichkeit des Griechentums zerfiel.

Diese griechische Sittlichkeit, die als höchste Be-

---

*) Über diese Worte siehe die genaueren Ausführungen in der Abhandlung des Herausgebers: Kreuz und Rose, Beiträge zur Hegelforschung. 1. Heft. Berlin 1909.

stimmung des Geistes nur die der natürlichen Individualität kannte, schloß einen Mangel in sich ein; ein tieferes Prinzip, das der unendlichen Freiheit der Subjektivität, machte sich an ihr als Sehnsucht und in der Sophistik als Verderben geltend. Die Hilfe für diese Sehnsucht mußte aus der Höhe kommen, d. h. durch eine neue Offenbarung des religiösen Geistes. Plato hat diese Hilfe dadurch schaffen wollen, daß er eine neue äußerliche Staatsordnung erdachte, durch die er mindestens den herrschenden Stand zu jener Freiheit der Subjektivität führen wollte, in der er das Prinzip der neuen Zeit richtig erkannt hatte. Aber mit solcher äußerlichen, in dem abstrakten Gedanken beharrenden Korrektur der geschichtlichen Wirklichkeit war die Hilfe nicht zu schaffen. Plato hat durch seine Staatskonstruktion gerade das Prinzip selbst, um das es ihm zu tun war, die freie unendliche Persönlichkeit, am tiefsten verletzt. (S. 13f.) Er hat nicht gewußt, daß die Philosophie die ihr vorliegende Gestalt des Lebens nur zu erkennen, nicht zu verjüngen vermag. Was der Weltgeist schafft, wenn er aus den vorhandenen Elementen des Bewußtseins, — in die als letzter Gewinn jeder geschichtlichen Epoche auch die Philosophie als die begriffene Erkenntnis dieser Epoche aufgenommen wird, — eine neue Gestalt des Lebens hervorgehen läßt, das schafft er in der Tiefe des substantiellen Bewußtseins der Menschheit, nicht auf dem Boden der abstrakten Wissenschaft.

In diesen Gedankengängen darf man den Versuch Hegels erkennen, seine Stellungnahme gegenüber der subjektivistischen Moralität seiner Zeit zu rechtfertigen. Er gibt die Möglichkeit zu, daß die vorhandene sittliche Ordnung dem tieferen Bedürfnis nicht genügen kann. Er leugnet zugleich die Möglichkeit einer Reform vermittelst der Wissenschaft. Nur aus der Tiefe des religiösen Geistes läßt sich eine Neugestaltung der sittlichen Wirklichkeit vollbringen. Nun aber ist im Christentum und speziell in der Reformation die Religion zu ihrer Vollendung gekommen. Infolgedessen erklärt Hegel in der Gegenwart eine verneinende Stellung gegenüber der auf diesem religiösen Boden erwachsenen Gestalt der Sittlichkeit schlechtweg für nichts als rückschrittliche und beschränkte subjektivistische Eitelkeit. Das Moment der Wahrheit in dieser Betrachtungsweise läßt sich, besonders im Blick auf die tatsächliche Erscheinung des Subjektivismus in der Zeit Hegels, gar nicht verkennen. Aber auch ihre Einseitigkeit

wird man offen anerkennen müssen. Sie hat ihren Grund in der Anschauung Hegels von dem sittlichen Organismus, dessen höchste Verkörperung ihm die staatliche Ordnung ist. Dadurch empfängt das staatliche Leben seiner Gegenwart, da es doch einmal auf dem Boden des protestantischen Christentums sich gestaltet hat, eine Art von sakrosanktem Charakter, der doch höchstens der religiösen Idee selbst, und zwar auch ihr nur nach der ideellen Seite, nicht nach ihrer zeitgeschichtlichen Ausprägung in Kirche und Theologie zukommen könnte. Die Tatsache tritt zurück, daß auch auf der Höhe dieses religiösen Standpunktes der Fortschritt in der Ausbildung sämtlicher Sphären des menschlichen Gemeinschaftslebens niemals ruhen kann und daß dieser Fortschritt gefördert wird durch die in dem subjektiven Bewußtsein erwachende Kritik des Bestehenden, durch das in der Innerlichkeit sich geltend machende Prinzip der vernünftigen Einsicht. Es lag damals im Geiste der Zeit, daß diese Kritik zum guten Teile weit hinter dem erreichten Standpunkte der wahrhaft staatlichen Freiheit zurückblieb und aus religiösen Tendenzen hervorging, die nicht auf der Höhe der Religion des Geistes standen. Immerhin unterscheidet die Polemik Hegels nicht genügend zwischen dem zufälligen Unvermögen der Richtungen, die zu seiner Zeit auf Fortbildung des politischen Lebens hinarbeiteten, und zwischen dem absoluten Rechte des vernünftigen Selbstbewußtseins, sich niemals mit dem erreichten und vorhandenen Zustande zufrieden zu geben. Das hat ihm den Vorwurf reaktionärer Gesinnung und rücksichtsloser Verherrlichung der staatlichen Zustände des damaligen Preußens zugezogen. Der Vorwurf ist sachlich nicht im mindesten berechtigt. Denn gerade Hegels Staatslehre geht in den wesentlichsten Punkten über das hinaus, was zu seiner Zeit in Preußen bestehende Ordnung war. Formell aber weist der Vorwurf auf die Schwäche in der Hegelschen Systematik des Sittlichen hin, aus der man wohl alle Unzulänglichkeiten in seinem System der Rechtsphilosophie herleiten kann, nämlich auf die ungenügende Sonderung der höheren und innerlicheren Formen des Sittlichen von der staatlichen Organisation und auf die daraus folgende Verabsolutierung, ja Vergötterung des Staates.

## II. Die Anlage des Systems.

Nirgends mehr als bei der Betrachtung konkreter Wirklichkeit ist die Darstellungsform Hegels am Platze,

der von den abstrakten Momenten des Begriffes ausgeht und aus ihrer Einseitigkeit selbst heraus den Begriff zur umfassenden Totalität sich entfalten läßt. Ist doch schon das vernünftige Bewußtsein, das von dialektischer Methode gar nichts weiß, daran gewöhnt, sich das Konkrete als eine Einheit verschiedener abstrakter Momente verständlich zu machen. Wenn dabei für das Bewußtsein die Kategorie des Ganzen und der Teile vorherrscht, so gewinnt für das wissenschaftliche Denken der Begriff in dem dialektischen Bestimmen seiner selbst die innere Lebendigkeit, die das Ganze als die Selbstbewegung seiner Momente, das Konkrete als ihr Resultat und zugleich als den Grund, aus dem sie hervorgeht, erkennen läßt.

Indem Hegel das sittliche Leben in seiner Totalität als die Wirklichkeit des freien Geistes zu betrachten unternimmt, geht er mit Recht von demjenigen Momente dieser Wirklichkeit aus, durch das sie in ihrer abstrakten Form als das äußerlich anerkannte und geltende Recht bestimmt wird. Die Einheit zwischen dem Willen des Subjekts und dem allgemeinen Willen ist als bewußte und freie Einheit im Rechte vorhanden. Aber sie ist noch rein abstrakt, weil auf der Seite der Einzelheit die Verinnerlichung zur Subjektivität fehlt und der Einzelne schlechtweg wie jeder andere bloß als Rechtsperson gilt, und weil ebenso auf der Seite der Allgemeinheit nur eine Realisierung der vernünftigen Notwendigkeit, der äußerlich bindenden Ordnung vorhanden ist.

Daß von diesem abstrakten Momente aus der Fortschritt in der Verwirklichung der Freiheit sich in der Richtung vollziehen muß, in der sich der einzelne und der allgemeine Wille innerlich einander nähern, bis sie in einem System der vollkommenen Freiheit zur Identität gelangen und jedes einzelne Subjekt sich als Träger und Verkörperung des allgemeinen Geistes weiß und betätigt, auch das hat Hegel mit vollkommener Klarheit erkannt und ausgesprochen. Nun aber macht sich jener Mangel in seiner Auffassung geltend, daß er als das Prinzip und Resultat der wirklichen Freiheit das staatliche Leben, den Organismus des Staatsrechtes ansieht. Wohl gilt ihm dieser Organismus als innerlich erfüllt mit den ideellen Kräften des Lebens im Geiste; aber darum bleibt doch der Übelstand vorhanden, daß die Totalität des sittlichen Lebens, die eben nicht in Form einer gesetzlichen Äußerlichkeit, sondern als das Ganze der sittlichen Kulturgemeinschaft,

theologisch ausgedrückt als das Reich Gottes, in der Menschheit besteht und den tragenden Grund für Recht und Staat, Familie und Moralität, Religion und Kirche bildet, von Hegel schließlich nur als rechtliche Ordnung des Staatswesens beschrieben wird. Dadurch erhält die Anlage seiner Rechtsphilosophie das Schiefe, daß zwei untrennbare Bestandteile, Privatrecht und Staatsrecht, auseinandergerissen werden und eine Erscheinungsform des Sittlichen die von beiden in gleicher Weise abweicht, die Moralität, zwischen beide eingeschoben wird.

In der Aussonderung des Privatrechtes, das Hegel das abstrakte Recht nennt, zu einer eigenen Sphäre der sittlichen Wirklichkeit darf man eine Nachwirkung der Anschauungen des Naturrechts sehen, die Hegel im übrigen überwunden und bekämpft hat. Das Naturrecht betrachtete das Recht als die abstrakte Form der Existenz des freien Individuums und leitete den Staat aus den Interessen dieser Existenz ab. Gegen diese Ableitung des Staates aus dem Einzelinteresse hat Hegel die Wahrheit des Allgemeinen siegreich geltend gemacht und den Satz des Aristoteles bekräftigt, daß der Staat früher sei als der Mensch. Wenn er trotzdem das Privatrecht ohne Rücksicht auf die staatliche Ordnung, durch die es festgestellt und geschirmt wird, als eine selbständige Gestalt des Sittlichen behandelt, so wirkt eben hier die naturrechtliche Anschauung nach und mit der besonderen Auffassung Hegels zusammen, die dem Staate jene höchste Form der sittlichen Freiheit zueignen und ihn deshalb von der abstrakten Rechtsform möglichst weit getrennt halten möchte.

Diese Rechtsform aber ist gerade das Charakteristische für das staatliche Leben in allen seinen besonderen Sphären. Das Recht der Person und des Eigentums ist Recht in demselben Sinne wie das Recht aller anderen staatlichen Institutionen. Indem Hegel ein Recht der abstrakten Person annimmt, das nicht bereits das substantielle Verhältnis des Staates zur Voraussetzung hätte*), nimmt er eine Fiktion des Naturrechts auf, die seiner eigenen Grundanschauung widerspricht. Denn wenn er das Rechtsgebot mit den

*) Zuerst hat Locke neben der persönlichen Freiheit das Eigentum vor alle Gesellschaftsbildung verlegt und „liberty and property“ für die beiden dem Staate von den Individuen nur zum Schutze anvertrauten unantastbaren Urrechte des Menschen erklärt. Gierke, Otto, Johannes Althusius, Breslau 1880, S. 115.

Worten formuliert: „Respektiere die anderen als Personen", so setzt er bereits eine Personengemeinschaft voraus, die sich auf dem Boden gegenseitiger Anerkennung aufbaut. Damit ergibt sich, daß nicht die abstrakte Person, sondern die allgemeine Geltung, die gemeinsame Unterwerfung unter den für alle gleichmäßig bestehenden Zwang zur Ordnung das Ansich des Rechtes und des Staates ist. Es ergibt sich ferner, daß im Grunde Hegel mit Kant übereinstimmt, den er (S. 42) tadelt, weil er das Recht als „die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, daß sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne" definiert und ihm damit teils nur eine negative, teils eine tautologische Bestimmung gegeben habe. Eben diese Bestimmung aber ist an dem Rechte das abstrakte Moment, und die konkrete Erfüllung der Personengemeinschaft mit dem ferneren Inhalte des geistig-sittlichen Lebens setzt die Grundlage jener formell rechtlich geordneten Personengemeinschaft, als die der Staat an sich erscheint, überall voraus. So fällt denn auch das Privatrecht unter die Gesamtheit der Ordnungen der staatlichen Personengemeinschaft; es ist nicht etwas außerhalb des Staates oder neben ihm für sich Bestehendes.

Auffallend genug ist es, daß Hegel unmittelbar, nachdem er in § 36 die Personengemeinschaft klar als den Ausgangspunkt der rechtlichen Ordnung bezeichnet hat, dann doch zuerst von dem Rechte des abstrakten Ich auf seine Sache handelt. Alle diese Ausführungen über die Art, wie sich das Ich einer Sache bemächtigt, sie gebraucht und formiert, fallen noch außerhalb der Rechtswissenschaft. Recht gibt es erst im sittlichen Verhältnis einer Mehrheit von Personen; die abstrakte Beziehung des Ich auf das ihm notwendige Material, auf seine unorganische Natur, gehört in die Lehre von der Wirtschaft und von den natürlichen Interessen. Erst da, wo die Person und ihr Eigentum in der anerkannten Ordnung des Staates gesetzlich geschützt ist, kann von dem Sachenrecht die Rede sein. Eigentum und Vertrag gibt es nur auf Grund der Staatsordnung.

Überhaupt ergeben sich durch die Trennung des abstrakten Rechtes vom Staatsrecht sonderbare Inkonzinnitäten in der Anlage des Hegelschen Werkes. Über das Eigentum wird zu Anfang des abstrakten Rechts, über das Vermögen wird an ganz anderer Stelle im Staatsrecht gehandelt. Die Rechtspflege tritt unter dem Gesichtspunkte, Schutz

des Eigentums zu sein, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft auf, obwohl schon im abstrakten Recht von dem Vertrage und seiner Verletzung die Rede war und in der eigentlichen Staatslehre erst bei Besprechung der Regierungsgewalt dieser Gegenstand zum Abschluß kommen kann (S. 240ff.). Die Lehre von der Strafe wird in das abstrakte Recht hineingesetzt und erscheint dann in § 220 in dem Abschnitte über das Gericht noch einmal an ganz anderer Stelle, aber mit identischem Inhalt. Vom Verbrechen ist ebenso schon im abstrakten Recht die Rede, und dabei muß nachher vom Staatsverbrechen wieder besonders gehandelt werden, und eine Partikularität wie das Preßdelikt erhält in § 319 eine ganz abgesonderte Behandlung.

Schon früh hat man auch darauf hingewiesen, daß die Einteilung der Lehre vom abstrakten Recht in die drei Kapitel: Eigentum, Vertrag, Unrecht und Verbrechen dem Begriffe der Sache wenig entspricht. Das zusammenfassende Moment für Eigentum und Vertrag läßt sich unmöglich in dem Unrecht finden. Ebenso hat man stets die Einteilung des Unrechts nach den drei Begriffen des unbefangenen Unrechts, des Betruges und des Verbrechens unbefriedigend gefunden. Betrug ist durch das Bewußtsein des gesetz- und rechtswidrigen Willens als eine Art des Verbrechens bestimmt; daneben ist der Unterschied zwischen der heuchlerischen Benutzung rechtsgültiger Formen und der offenen Abweichung von diesen Formen nur accidentieller Art. Nicht minder fehlt es dem Übergange vom abstrakten Rechte zur Moralität an dialektischer Schlüssigkeit. Wohl tritt in der Strafe der innerliche Geist des Rechts, das Rechtsbewußtsein hervor, in dem sich der allgemeine Wille zur Innerlichkeit des Pflichtgefühls vertieft. Aber das geschieht nicht bloß in der Strafe; Eigentum und Vertrag offenbaren ihrerseits dieses tiefere Gefühl der Verpflichtung bereits in der gleichen Weise; sie könnten ohne das Rechtsgefühl und das Pflichtbewußtsein überhaupt nicht zu Bestande kommen. Es erweist sich hier, welche Schwierigkeiten durch das Einschieben der Moralität zwischen das abstrakte Recht und die Staatslehre entstehen. Zunächst ist zu sagen, daß der Abschnitt über Vorsatz, Handlung und Fahrlässigkeit überhaupt nicht in das Kapitel „Moralität“ paßt. Es handelt sich hier deutlich um Erscheinungen auf dem Gebiete des rechtlichen Willens. Insbesondere der Lehre vom Unrecht ist durch

diese unrichtige Anordnung eine Reihe von Gesichtspunkten vorenthalten, die notwendig zu ihr gehören. Ohnehin aber ist schon die Anerkennung von Eigentum und der Abschluß eines Vertrages zweifellos als „Handlung“ zu charakterisieren.

Innerhalb des Rechtslebens die Moralität als eine gesonderte Erscheinung zu betrachten, geht eben darum nicht an, weil ja der moralische Wille jede einzelne Rechtsbestimmung zu seinem Inhalte machen kann, also über das ganze Rechtsgebiet hinübergreift. Auch im abstrakten Rechte schon ist Recht und Pflicht in jedem Individuum eins; ich fühle mich zum Schutze meines Eigentums, zur Heiligung des Vertrages verpflichtet in dem Bewußtsein, dadurch das Eigentum eines jeden, die Allgemeinheit von Treu und Glauben zu schützen. Dadurch, daß Hegel selbst in § 213 von der moralischen Seite und den moralischen Geboten, als welche den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit betreffen, erklärt, daß sie nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung sein können (S. 172), und dadurch, daß er in § 207 der Moralität in dem bürgerlichen Leben eine eigene Sphäre und eigentümliche Stelle zuweist (S. 168), hat er der Sache nach selbst zugestanden, daß die Moralität eine Verwirklichung des sittlichen Willens von eigener Art und für Recht und Staat gleichsam unerreichbar ist, während sie dem Rechte und dem Staate in seinem ganzen Umfange eine innere Sanktionierung verleiht durch die Aufnahme seiner Ordnungen in das Innere des Pflichtbewußtseins. Hegel hat sich von einem durchaus berechtigten Gedanken leiten lassen, als er der Fichteschen abstrakten Trennung von Legalität und Moralität die Tatsache entgegenstellte, daß beide Momente im Sittlichen unlösbar vereint seien. Wenn Fichte von dem Staate fordert, sein vernünftiger Zwangsmechanismus müsse so unbedingt fungieren können, daß er sich zu erhalten imstande sei, auch wenn alle einzelnen Menschen im Staate Schelmen wären, so hebt Hegel mit vollem Rechte hervor, daß ein Staat gar nicht würde existieren können, wenn nicht eine innere Gesinnungsgemeinschaft zwischen seinen Angehörigen bestände. Ebendeshalb aber liegt in solcher Gesinnungsgemeinschaft ein durch das gesamte Volksleben hindurchgehendes und über das Rechtsleben hinübergreifendes Moment vor, das nicht als in der Sittlichkeit des Staates aufgehend, sondern als sie tragend und vertiefend zu Recht und Staat hinzukommt. Deshalb hat

auch, wie wir schon im ersten Kapitel hervorgehoben haben, die Moralität in der Phänomenologie den sachgemäßeren Platz erhalten als in der Rechtsphilosophie. Denn dort tritt sie auf als das Hinausgehen des freien Geistes über die staatliche Sittlichkeit und leitet selbst durch die ihr immanente Dialektik zur Religion hinüber.

Auch in dem dritten Teile der Rechtsphilosophie, in der eigentlichen Staatslehre kehrt die Erscheinung wieder, daß Hegel, weil er unter dem Staate die sittliche Totalität begreifen möchte, heterogene Elemente ineinanderfügt. Er hat hier den begrifflichen Unterschied von Element und von Moment nicht scharf im Auge behalten. Schon von der Familie wird man nicht sagen können, daß sie ein Moment des staatlichen Lebens sei; sie ist als ein Element menschlichen Gemeinschaftslebens zu bezeichnen, dessen sich der Staat annimmt und das er im Ehe- und Familienrecht wie andere Sphären des Gemeinschaftslebens seiner Ordnung einfügt. In noch höherem Maße trifft diese Bemerkung auf die bürgerliche Gesellschaft zu, deren Interessen das wichtigste Material für die rechtliche Organisation, keineswegs aber selbst Gebilde der Rechtsordnung und Rechtsentwickelung sind. Man wird als die Momente des staatlichen Organismus das Recht, die Verfassung und die Politik nennen müssen und in Gebilden wie Gesellschaft und Familie Elemente sehen, aus denen sich der Organismus nährt und erhält.

Infolge dieser Einbeziehung der selbständigen Systeme von Familie und Gesellschaft in die Staatslehre ergeben sich nun wieder allerlei unbefriedigende Gedankenverbindungen. So wird von der Ehescheidung und von dem Erbrecht unmittelbar im Anschluß an die Erziehung gehandelt. Die glänzenden Ausführungen über Weltverkehr und Kolonisation stehen unter dem Kapitel Polizei. Das Verhältnis des Staates zu Religion und Kirche wird in § 270 „beiläufig“, sein Verhältnis zur Wissenschaft ebenda in ganz kurzen Andeutungen erledigt, während doch mindestens die Religionsgemeinschaft in demselben Maße wie die bürgerliche Gesellschaft der systematischen Darlegung ihres Verhältnisses zum Staate bedurft hätte. Aber hier kommt Hegel über eine bloße Feststellung des zu seiner Zeit bestehenden Verhältnisses nicht wesentlich hinaus.

Diese Beobachtung nun gibt uns einen Schlüssel zum Verständnis der eigentümlichen Anlage des ganzen Buches. Hegel zeichnet in seiner Staatslehre das Idealbild des

Staates seiner Gegenwart. Dieser moderne Staat ist das historische Resultat der bisherigen geschichtlichen Entwicklung des freien Geistes. Das historische Resultat aber ist mit dem logischen Resultat, dem Begriff, der aus seinen vernünftigen Momenten sich aufbaut, nicht in jedem Augenblicke identisch. Und doch sieht es Hegel als seine Aufgabe an, den vernünftigen Begriff des Rechtes als eine ewigbleibende Wahrheit festzustellen. Was aber tatsächlich an dem Rechte ewig und unveränderlich ist, das ist nichts als jene Form der Bindung des Willens an eine als vernünftig anerkannte Ordnung; der besondere Inhalt dieser Ordnung ist überall dem geschichtlichen Fortschritte unterworfen. Darum entspricht es dem wahren Geiste des Hegelschen Systems wenig, wenn er in dem „abstrakten Rechte", dem Rechte der Person als solcher eine Art von zeitlosem Vernunftrecht konstruiert. In dem Bestreben, dem Rechte einen logischen Inhalt zu geben, hat sich Hegel hier zu einer Abstraktion verleiten lassen, die mit seiner sonstigen lebensvollen Auffassung von Staat und Geschichte in Widerspruch steht. In dem Rechte walten vernünftige Kategorien; aber ihr Walten vollzieht sich auf dem geschichtlichen Boden und in der Ordnung der zeitlich verschiedenen natürlichen und sittlichen Zustände der Völker. Wenn Hegel § 66 die Person in abstracto faßt, wie sie rein für sich ist, und aus dieser abstrakten Bestimmung ebenso abstrakte Forderungen für das Recht der persönlichen Freiheit aufstellt, so befindet er sich damit in dem Ideenkreise des Naturrechtes, und seine Forderungen entsprechen den „Menschenrechten" der Aufklärungszeit. Aber im Rechte geht es nicht um eine abstrakte Vorstellung der Person für sich, sondern um das konkrete Verhältnis wirklicher Personen zueinander; und der Inhalt dieses Verhältnisses wird bestimmt durch den jeweiligen Reifestand der nationalen Sittlichkeit. Darum gibt es keine ein für allemal „unveräußerlichen" Rechte. Von einem Vernunftrechte, das zu allen Zeiten gleich sein könnte, läßt sich nicht sprechen, wohl aber von einem für jede Zeit und jedes Volk eigentümlich vernünftigen Recht. Zu diesem Gedanken, der ihn dem Standpunkte der historischen Rechtsschule zuführt, hat sich Hegel in dem dritten Teile seines Werkes erhoben. „Der Staat als Geist eines Volkes ist das alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen" (§ 274). In diesem Sinne betrachtet Hegel die Staatsidee seiner Zeit zugleich logisch und zugleich

geschichtlich als das vernünftige Resultat der gesamten bisherigen Bewegung des seine Freiheit verwirklichenden freien Geistes. Aber darum wird auch dieser Entwurf des modernen Staates gerechtfertigt erst durch den letzten Paragraphen des Abschnittes über die Weltgeschichte. Nicht den Staat, wie er sein soll, sondern den Staat, zu dem es der Weltgeist gegenwärtig gebracht hat, will Hegel in seiner Rechtsphilosophie darstellen.

## III. Die Ergebnisse der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Unsere Darstellung der Anlage des Hegelschen Werks hat wesentlich kritischen Charakter tragen und die Mängel in seinem Aufbau hervorheben müssen. Es würde aber im höchsten Grade verkehrt sein, wollte man um dieser Mängel willen von der großartigen Leistung, dem „Wunderwerk" Hegels, wie J. Kohler sich ausdrückt*), gering denken. Weder berühren sie den allgemeinen Gedanken, von dem aus Hegel die ganze Welt des Sittlichen zu begreifen unternimmt: es wird sein unvergängliches Verdienst bleiben, sie als die Verwirklichung des sich selbst fortschreitend reiner bestimmenden freien Geistes begriffen und damit den Gedanken der Freiheit so tief wie kein anderer in das Zeitbewußtsein und die wissenschaftliche Bildung der Nation hineingesenkt zu haben. Noch hat die Unvollkommenheit der besonderen Gestaltung des Systems ein Hindernis dafür gebildet, daß Hegel in den einzelnen Bestimmungen der konkreten Gebilde auf dem Gebiete des sittlichen Lebens nicht mit genialem Blicke das Wesentliche und Wahre erfassen und ihr Verständnis mit ebenso tiefsinniger Einsicht wie schlichter Sachlichkeit fördern konnte. Ob er bei diesem oder jenem Rechtsinstitut durchaus das Richtige getroffen hat, oder ob nicht vom speziell juristischen Standpunkte gegen einzelne seiner Auffassungen Widerspruch erhoben werden kann, das bleibe hier dahingestellt und der fachmännischen Kritik überlassen. Dagegen darf nicht übergangen werden, was sein Werk an bleibenden Errungenschaften und fruchtbaren Anregungen für die Fortbildung der Lehre vom Sittlichen in sich trägt.

Man wird schon den Ausgangspunkt für seine Lehre vom abstrakten Recht als solch einen fruchtbaren Keim

*) a. a. O., S. 6.

bezeichnen können. Indem Hegel als den Grundgedanken des abstrakten Rechtes das Gebot aufstellt: Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen, stellt er das Recht auf den Boden der organisierten Personengemeinschaft und ermöglicht die sachgemäße Begrenzung der Wirkungssphäre des Rechts, für das der Mensch in der allgemeinen Bestimmung, Rechtsperson zu sein, in Betracht kommt. Wenn ihm hierbei Kant und Fichte schon vorgearbeitet hatten und er dann in der Lehre vom Eigentum und vom Vertrage auf im wesentlichen schon gebahnten Wegen wandelt, so bringt seine Lehre vom Unrecht einen der Gesichtspunkte, durch den er auf die Rechtslehre maßgebend eingewirkt und eine nicht wieder zum Schweigen zu bringende Diskussion angeregt hat, wir meinen seine Theorie der Strafe*).

Schon in seiner Abhandlung über das Naturrecht hat Hegel mit äußerster Schärfe sich dagegen verwahrt, daß man bei der Strafe den Zwang, der dem Übeltäter angedroht oder angetan wird, für das entscheidende Moment ausgebe. Bei dieser Art von Betrachtung vermißt er jede innere Beziehung zwischen dem Unrecht und seiner Sühne. Es bleibt nur die äußere Satzung bestehen, daß für ein bestimmtes Unrecht der Übeltäter einen bestimmten Nachteil auf sich nehmen muß. „Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskurant"**). Hegel selbst erklärt dagegen für die Idee, die im Strafrechte zum Ausdruck kommt, die Wiedervergeltung, die eine innere Überwindung des Verbrechens bedeutet. An dieser Auffassung hat er immer festgehalten und besonders gegenüber der hohen Geltung, die sich die Feuerbachsche Straftheorie errang, seinen Widerspruch gegen die sogenannten relativen Straftheorien mit ebensoviel Klarheit wie Kürze zu begründen gewußt.

Er geht bei der Betrachtung der Strafe nicht aus von der einseitigen Rücksicht auf den einzelnen Verbrecher und seine einzelne Tat. Jeder Einzelne, soweit er für

*) Vergl. dazu jetzt die Abhandlung: Sulz: Dr. jur. Eugen, Hegels philosophische Begründung des Strafrechts und deren Ausbau in der deutschen Strafrechtswissenschaft. Berlin und Leipzig 1910.

**) Krit. Journ. der Phil., 2. Bd., 2. St., Tübingen 1802, S. 60.

das Recht in Betracht kommt, ist ein freier Wille und also ein allgemeines Wesen; jede Tat eines vernünftigen Menschen trägt als solche in sich den Anspruch auf Vernünftigkeit, die Behauptung von Allgemeingültigkeit. Nur wenn man den Verbrecher in diesem Lichte sieht, wird man seiner Menschenwürde gerecht, während jede Theorie der Strafe, nach der diese als psychologischer Zwang auf den Menschen wirken soll, ihn als ein unfreies Wesen ansieht und entwürdigt (S. 310). Ein Recht zur Strafe kann es nur dann geben, wenn in ihr die Gerechtigkeit sich verwirklicht, die Vernunft sich als das Prinzip in dem Leben der rechtlichen Personengemeinschaft erweist. Und so verhält es sich in der Tat. Denn das Unrecht ist nicht bloß eine zufällige Äußerung irgendeines individuellen Willens, sondern es stellt einen Streit dar zwischen dem allgemeinen Willen, der in der Rechtsordnung verkörpert ist, und dem besonderen Willen des Individuums, der sich als allgemeine Macht gegen die Rechtsordnung erhebt. Der Eigenwille aber in solcher Entgegensetzung ist in sich selbst nichtig. Diese seine Nichtigkeit muß an ihm selbst offenbar werden. Indem er die Strafe erleidet, bestätigt er den Bestand und das Recht des allgemeinen Willens. So ist die Strafe ihrem Begriffe nach die Wiederherstellung des verletzten oder die Selbstbehauptung des feindlich angegriffenen Rechts. Der Verbrecher, der bestraft wird, kommt in erster Linie nicht als ein besonderer, so oder so gearteter Mensch, sondern als eine einzelne Verkörperung des unrechtlichen Willens in Betracht. Das schließt natürlich nicht aus, daß die besondere Gestalt der Strafe auf die Besonderheiten des zu Bestrafenden Rücksicht nimmt und daß auf dem einmal anerkannten Rechtsboden relative Zwecke der Wohltat für den Einzelnen und die Gemeinschaft ins Auge gefaßt werden können. Die Nützlichkeiten der Verhütung des Unrechts, der Abschreckung oder der Besserung des Übeltäters, der Sicherung der Gesellschaft haben alle ihre Stelle innerhalb der Strafrechtspflege. Aber keiner dieser relativen Gesichtspunkte reicht zur Begründung dafür aus, daß es überhaupt ein Strafrecht gibt. Dieses kann nur durch die absolute Theorie der Strafe als der begrifflich notwendigen Wiederherstellung der Rechtsordnung begründet werden.

In diesen Gedanken hat Hegel ein äußerst fruchtbares Prinzip ausgesprochen. Seine weitere Ausbildung, insbesondere das Unternehmen, die relativen Gesichts-

punkte bei der Strafe mit ihrem absoluten Begriffe in genauere Beziehung zu setzen, hat er sich selbst rein äußerlich schon dadurch erschwert, daß er auf das Strafrecht nicht in einheitlichem Zusammenhange, sondern an ganz verschiedenen Stellen seines Werkes zu sprechen kommt. Wie lebhaft er selbst das Bedürfnis empfunden hat, die Strafe doch auch an die Subjektivität des Verbrechers innerlich heranzubringen, zeigt seine Behauptung, daß der Verbrecher, indem er die Strafe erleidet, selbst ihr Recht anerkenne, daß sie das Recht sei, auf das der Verbrecher Anspruch habe, sein wahrer an sich seiender Wille (S. 89). Es ist aber dabei doch deutlich, daß der Verbrecher selbst in den meisten Fällen von dieser Anerkennung nichts wird wissen und seinen wahren Willen hartnäckig verleugnen wollen, so daß auf diese Weise das Recht der Strafe dem Bestraften gegenüber ein schlechthin Äußerliches bleiben wird. Hier wird eben eine weitere Behandlung des Verbrechers eintreten und über das Recht hinausgreifend ein erziehliches Einwirken auf den Bestraften durch den Staat angeordnet werden müssen, damit der Verbrecher auch seine Freiheit im Erleiden der Strafe wiederfinde, — ein neuer Beweis dafür, daß der Staat ohne die höheren sittlichen Lebensformen, insbesondere die Religion, nicht auszukommen vermag.

Ist Hegel mit seiner Straftheorie bei den Rechtslehrern der Folgezeit in weitem Umfange durchgedrungen, so hat er dagegen für seine Darstellung der Moralität nur selten Verständnis gefunden. Ihm selbst lag nichts so am Herzen als die Überwindung des moralischen Subjektivismus durch die wahre sittliche Freiheit in der Hingebung an das Absolute, das nicht eine abstrakte Vorstellung, sondern das konkrete Wahre selbst ist. Darum ist er nicht müde geworden, gegen die auf Kantischer Basis erwachsenen Grundsätze der subjektiven Moral den schonungslosesten Kampf zu führen. Die Kantische Moral hatte das Große, daß sie den Begriff des Sittlichen von allen psychologischen und sozialutilitarischen Rücksichten löste und ihn als das absolute Soll, die in der Innerlichkeit des Subjekts lebendige Pflicht nachwies. Damit aber waren zwei Irrwege nahegelegt. Den einen, den Weg des gesetzlichen Rigorismus, hat Kant selbst beschritten. Ihn überwunden zu haben ist das besondere Verdienst Schillers, von dem in diesem Punkte Fichte, Schelling und Hegel gelernt haben. Den anderen Irrweg beschritten gerade im Gegen-

satz zu der rigoristischen Moral Kants die Romantiker, die aus der Pflicht und dem Gewissen statt eines Gesetzes ein Gefühl machten. Ihnen galt Hegels Kampf vor allem. Erfolg hat er damit kaum gehabt. Äußerlich mag daran die Einseitigkeit mit schuld gewesen sein, zu der ihn seine Gegnerschaft gegen den Standpunkt der Moralität verleitete, daß er nämlich den positiven Wert dieses Standpunktes zu wenig hervorhob. Hauptsächlich aber ist er in diesem Kampfe erfolglos geblieben, weil er hier gegen die eigentliche Krankheit seiner Zeit gestritten hat, die ein Einzelner, und sei er noch so geistesmächtig, zu vertreiben nicht die Kraft besitzt. Es ist auch heute noch so oder vielmehr heute in höherem Grade als seit langer Zeit, daß die sophistische Selbstbehauptung der Subjektivität in den Kreisen unserer Bildung die Herrschaft führt und die Gesundheit des nationalen Lebens bedroht durch „die Prinzipien, welche das, was recht ist, auf die subjektiven Zwecke und Meinungen, auf das subjektive Gefühl und die partikuläre Überzeugung stellen, — Prinzipien, aus welchen die Zerstörung ebenso der inneren Sittlichkeit und des rechtschaffenen Gewissens, der Liebe und des Rechts unter den Privatpersonen, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt“ (S. 11).

Hegel hat dadurch, daß er den moralischen Standpunkt in alle seine Verzweigungen verfolgt und ihn durch sich selbst sich auflösen läßt, sich ein Verdienst erworben, das in seiner ganzen Bedeutung erst spätere Epochen erfassen werden. Er hat in der Phänomenologie den „seiner selbst gewissen Geist“ oder die Moralität dargestellt mit der Beziehung auf das moralische Lehrsystem, in dem dieser Geist sich ausspricht und sich als mit sich selbst in vollkommenem Widerspruch manifestiert. Er hat in der Rechtsphilosophie die Moralität von der Seite dargestellt, wie das seiner selbst gewisse Subjekt sich zu den vorgefundenen rechtlichen und sittlichen Ordnungen mit souveräner Freiheit verhält. Dabei hatte er ganz bestimmte Erscheinungen seiner Zeit, insbesondere Friedrich Schlegels Standpunkt der Ironie im Auge. Aber seine Kritik dieser Erscheinungen ist durchaus allgemeingültig. Der Nachweis, daß die Berufung auf das subjektive Gewissen notwendig zur jesuitischen Kasuistik führen, daß die Befreiung des Subjekts von jeder allgemeingültigen bleibenden Wahrheit als das Böse selbst gelten muß, wird immer wahr bleiben, so wenig angenehm er auch denen klingen

mag, die zu einem tieferen Freiheitsbegriff als dem des subjektiven Beliebens nicht vorzudringen vermögen. Daß freilich der seiner selbst gewiß gewordene Geist, um aus der Haltlosigkeit des Subjektivismus herauszukommen, nicht einfach auf die bürgerliche Ordnung im Staate zurückverwiesen werden kann, ist ohne weiteres klar. Hegel würde mit seiner Kritik der Moralität doch vielleicht mehr Eindruck gemacht haben, wenn er in der Rechtsphilosophie denselben Weg wie in der Phänomenologie gegangen wäre, den Geist aus der Moralität nicht in dem Staatsrechte münden, sondern zum Leben in dem Absoluten, zur Religion und Philosophie sich erheben zu lassen.

So wenig die Paragraphen über das Gute und das Gewissen zur Rechtsphilosophie im engeren Sinne gehören, so stark sind auch die ersten Abschnitte des letzten Teiles der Rechtsphilosophie, die von der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft handeln, mit Gegenständen durchsetzt, die außerhalb der Rechtslehre fallen. Aber gerade hier hat Hegel Ausführungen von höchstem Werte und grundlegender Bedeutung gemacht. In sehr entschiedenem Gegensatze sowohl gegen die Auffassung Kants von der Ehe, der sie nur als Rechtsgeschäft betrachtet, wie gegen den romantischen Libertinismus, der alle rechtliche Bindung des Gefühls verachtet, bestimmt Hegel in einer Weise, die dem nächsten Empfinden nüchtern vorkommen mag, aber eben in dieser Nüchternheit die Sache selbst nach ihrer bleibenden unendlichen Bedeutung ausspricht, die Ehe als die rechtlich sittliche Liebe (S. 329), als das unmittelbare sittliche Verhältnis, durch das die natürliche Verbindung der Geschlechter in geistige Liebe umgewandelt wird (S. 140 ff.). Die Art, wie er das Sittliche dieses Verhältnisses hervorhebt, zeigt ihn ebenso als den tiefen, mitfühlenden Kenner der menschlichen Natur wie als den klaren, praktischen Beurteiler der menschlichen Verhältnisse.

Mindestens ebenso bedeutsam sind seine Ausführungen über Kindererziehung. Daß Hegel ein eminenter wissenschaftlicher Pädagoge gewesen ist, das ist bis jetzt noch bei weitem nicht genügend anerkannt, trotzdem sich schon vor bald sechzig Jahren Gustav Thaulow redlich bemüht hat, die Welt davon zu überzeugen*). Gewiß war es unmöglich, in dem Rahmen der Rechtsphilosophie ein

*) Thaulow Gustas, Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht. 4 Bände. Kiel, 1853—54.

umfassendes System der Pädagogik darzulegen; aber immer wird es der höchsten Bewunderung würdig sein, wie in den drei kurzen Paragraphen 173—175 dieses Werkes Hegel die grundlegenden Begriffe der Erziehung präzisiert und die damals geläufigen und heute mit neuer Kraft aufgelebten pädagogischen Verkehrtheiten mit wenigen, aber entscheidenden Worten abtut. Gerade diese Paragraphen können der Beachtung in unseren Tagen nicht genug empfohlen werden.

Den Ruhm einer bahnbrechenden Leistung, die in der seitherigen Ausbildung der Wissenschaft dauernd fortwirkt, hat sich Hegel dadurch erworben, daß er die bürgerliche Gesellschaft als eine vom Staate unterschiedene Form des menschlichen Zusammenlebens verstanden und in ihrer Bedeutung anschaulich gemacht hat. In der Gesellschaft handelt es sich noch nicht um die Verwirklichung des an und für sich freien Willens, wie im Recht und in der Sittlichkeit. Hier wird der selbstsüchtige Zweck verwirklicht in der Form der Allgemeinheit, daß nämlich die selbstsüchtigen Zwecke der Einzelnen sich als eine natürliche Gemeinsamkeit der Interessen herausstellen. In der Phänomenologie hat Hegel das Zusammenwirken der Einzelnen mit ihren besonderen Zwecken, das zu einer objektiv vernünftigen Gemeinsamkeit sich gestaltet, unter dem treffenden Titel „Das geistige Tierreich“ dargestellt*). Eine Bemerkung in der Religionsphilosophie**) läßt erkennen, daß er bei dieser Darstellung an „die römische Welt“ gedacht und also den römischen Staat als den „Not- und Verstandesstaat“ angesehen hat, der seinen Inhalt in der rechtlichen Ordnung dieses Systems von Interessen findet (S. 155). Aber noch an einer anderen Stelle der Phänomenologie, da wo er „die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit“***) behandelt, tritt in dem Gegensatze von Staatsmacht und Reichtum die Welt der natürlichen Interessen als bestimmendes Moment des Gemeinschaftslebens auf; und hier ist auch die Stelle, wo die Gliederung dieser Welt in die gesonderten Massen der Stände und der Korporationen zu ihrer Entwicklung kommt.

In seiner Abhandlung über das Naturrecht hatte Hegel im Sinne der Antike von den Ständen als von ruhenden

*) Phil. Bibl., Bd. 114, S. 259ff.
**) Hegels Werke, Bd. 12, 2. Aufl., S. 184.
***) Phil. Bibl., Bd. 114, S. 321ff.

und übermächtigen Bestimmtheiten gehandelt, an die durch äußere Notwendigkeit die einzelnen Staatsangehörigen verteilt sind. Er hatte aber auch dort schon darauf hingewiesen, wie die moderne Entwickelung den Stand des bourgeois derart zum allgemeinen Stande gemacht habe, daß die natürliche antike Scheidung der Stände nicht mehr fortbestehe. Er hat dann in der Phänomenologie bei der Darstellung der sittlichen Welt, die wesentlich seine Auffassung der antiken Sittlichkeit wiedergibt, von der Sonderung in Stände gar nicht mehr gesprochen; und auch bei seiner Schilderung der Welt der Bildung erwähnt er zwar die Stände, aber in dem tieferen Sinne, wonach sie nicht Naturbestimmtheiten, sondern gewußte und gewollte Interessenverbände darstellen. Hier in der Rechtsphilosophie hat er nun für die komplizierten Erscheinungen dieses Gebietes die befriedigende Systematik gefunden. Es ist ihm gleicherweise gelungen, die ursprüngliche, durch das natürliche Bedürfnis gebotene Sonderung der Menschen in Stände zu ihrem Rechte kommen zu lassen, wie auch die aus diesem Boden hervorgehende freie Interessengemeinschaft, den genossenschaftlichen Verband oder die Korporation in ihrer ungemeinen Bedeutung für den Aufbau der Gesellschaft zu würdigen. Was ihn dazu befähigt, ist sein tiefes Bewußtsein für die persönliche Freiheit, in deren Anerkennung als des allgemeingültigen Prinzipes für die menschliche Gemeinschaft er das unterscheidende Merkmal und den eigentlichen Adelstitel der modernen Zeit erblickt. Auf Grund dieser persönlichen Freiheit hören die natürlichen Stände auf, den Charakter von Kasten zu tragen; die freie Berufswahl macht den Einzelnen von der unabänderlichen Naturbestimmtheit los. Dafür findet er in dem genossenschaftlichen Verbande eine vernünftige, auf dem Bewußtsein der Ehre gegründete höhere Allgemeinheit, der er sich mit seinen persönlichen Zwecken einfügt, gleichsam eine Idealisierung seines natürlichen Daseins. Es bedarf keiner weiteren Ausführungen darüber, wie fruchtbar diese Gedanken Hegels sich erwiesen haben.

Der klare Blick Hegels für die Realitäten des Lebens hat ihn im besonderen Maße befähigt, der neuen Wissenschaft, deren Grundlagen in England und Frankreich gelegt worden waren, der Nationalökonomie, ihren Platz in dem Zusammenhange der Wissenschaften anzuweisen. Er hat mit lebhaftem Interesse sich in die Schriften von Adam Smith, J. B. Say und David Ricardo vertieft und die

Befriedigung empfunden, daß sie in der Sphäre der Bedürfnisse den in der Sache wirksamen und sie regierenden Verstand ans Licht gebracht und die Vernünftigkeit nachgewiesen haben, die auf diesem Gebiete des scheinbar unendlichen Widerstreites einzelner Interessen waltet. Sein Sinn für organischen Zusammenhang begrüßte freudig diese Wissenschaft, die es klar macht, wie das System menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bewegung durch die ihm immanente Vernunft zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gegliedert wird (S. 164). Was er über die menschlichen Bedürfnisse, ihre Differenzierung und endlose Steigerung, was er über die Arbeit und ihre Arten sagt, vor allem seine Würdigung der Industrie, des Handels und des Weltverkehrs, mit der er weit über den preußischen Horizont seiner Zeit hinausgedrungen ist, bietet noch immer eine solide Grundlage für das Verständnis des wirtschaftlichen Lebens.

Man wird es für weniger erfreulich ansehen dürfen, daß seine Auffassung von dem notwendigen Zusammenhange zwischen wachsendem Wohlstande und zunehmender Armut in den Vorstellungen weiter Kreise schier unausrottbar feste Wurzeln geschlagen hat. In dieser Frage hat er mit den großartigen Fortschritten in der Produktionsweise und im Verkehrswesen noch nicht rechnen können, die seitdem eingetreten sind und auf Grund deren es heute schon vollkommen deutlich ist, daß wachsender Wohlstand nicht Kapitalanhäufung in einzelnen Händen, sondern sich stetig ausbreitende Anteilnahme immer zahlreicherer Glieder der Gesellschaft an dem Nationalvermögen bedeutet, — vorausgesetzt nämlich, daß nicht der Staat durch protektionistische Eingriffe den natürlichen Gang der Dinge stört und verkehrt. Durch diesen Fortschritt wird sowohl das Übermaß des Reichtums wie des Elends eingeschränkt und auch die Armenpflege auf andere Grundsätze gestellt, als sie Hegel noch vertrat. Den Pöbel auf den öffentlichen Bettel anzuweisen (S. 189), wird man heute nicht mehr für ratsam halten. Ebensowenig wird man behaupten wollen, daß die Dialektik von Überproduktion und Zwang zum Produzieren, die gewiß wirtschaftliche Notstände hervorrufen kann oder richtiger ihr Symptom ist, den Pöbel erzeugt; diesen bringen nicht ökonomische Verhältnisse, sondern moralische Schäden hervor.

Wenn auch die Art, wie zwischen diese Erörterungen sozialer Probleme Kapitel aus der eigentlichen Rechtslehre

eingeschoben sind, uns fremdartig berühren muß und zu den Mängeln zu zählen ist, die das Werk Hegels als einen ersten Schritt auf neuer Bahn charakterisieren, so bleibt sein Verdienst dadurch ungeschmälert. Ja, die Lebendigkeit und Vielseitigkeit des Bildes, das er auf diese Weise von dem modernen Staate und den mannigfachen Sphären seiner Tätigkeit entwirft, würde er zu seiner Zeit auf andere Weise kaum haben erreichen können. Erst durch den Unterbau, den er so dem politischen Staate gegeben hat, wird es ihm möglich, die glänzende Zeichnung des Staatsrechtes zu entwerfen, die wahrhaft aus einem Guß das Staatsideal seiner Zeit unter stetem Anschluß an seine in der Wirklichkeit bereits erreichten Gestaltungen in der lebensvollsten Gliederung dieses komplizierten Organismus uns vor Augen stellt. Zweifellos ist es dieser Teil seines Werkes, der von Anfang an die kräftigste und nachhaltigste Wirkung auf das allgemeine Bewußtsein in Wissenschaft und Bildung geübt hat. Die konstitutionelle Monarchie, wie er sie hier als den derzeitigen Abschluß der geschichtlichen Entwickelung des Staates und der wissenschaftlichen Entwickelung der Staatsidee darstellt, hat während des vergangenen Jahrhunderts sich tatsächlich in der Wirklichkeit des nationalen Lebens als das allen anderen Staatsformen überlegene Prinzip erwiesen. Ein Blick auf die Geschichte Preußens, Deutschlands und Italiens genügt, um das zu erkennen. Es kommt der Wissenschaft nicht zu, Prophezeiungen darüber zu versuchen, was die Zukunft bringen wird. Aber im Blick auf unsere Gegenwart wird man wohl getrost die Behauptung wagen dürfen, daß ein höheres Staatsideal, eine Organisation von reicherer Mannigfaltigkeit und freierer geistiger Einheit als die der konstitutionellen Monarchie bis jetzt noch nirgends aufgetaucht ist. Darum wird auch das zwanzigste Jahrhundert vermutlich sehr wohl daran tun, mit Hegels Staatslehre sich noch recht ernsthaft zu beschäftigen.

---

## Drittes Kapitel. Der Geist der Hegelschen Staatslehre.

### I. Die historische Idee.

Die Rechtsphilosophie Hegels läßt sich in keinem Sinne als das Werk bloß dieses einzelnen Mannes verstehen. Sie bezeichnet den Gipfelpunkt einer geistigen

Arbeit, an der seit mindestens einem halben Jahrhundert die führenden Männer des Zeitalters tätig gewesen waren. Die große Bewegung, deren Anfänge schon bei Leibniz und Lessing zu bemerken sind, und deren Ziel es war, das Bewußtsein der Zeit über den Standpunkt der Aufklärung hinaus zu einer tieferen Einsicht in das Wesen der Dinge und des Menschen zu führen, hat in dem Werke Hegels eine Art von krönendem Abschluß gefunden. Hegel selbst ist von dieser Bewegung, seitdem er selbständig zu denken begonnen hat, ebenso getragen worden, wie er selbst in sie eingegriffen und mit unvergleichlicher Kraft der Zusammenfassung ihre verschiedenen Momente in dem Ganzen seines Systems vereinigt hat.

Über den Dienst, den die Aufklärung dem Fortschritte der Menschheit geleistet hat, wird man nicht leicht zu hoch denken können. Sie hat in dem großen Entwicklungsprozeß des Freiheitsbewußtseins, der mit der Reformation eingesetzt hat, einen entscheidenden Wendepunkt gebracht. Die Reformation hatte dem Menschen in der Verbindung mit dem Ewigen, das er im Glauben in sich selbst besaß, die Freiheit gegenüber der ganzen Welt gebracht. Vermittelst der Aufklärung fand er nun in sich selbst auch das Prinzip der Weltlichkeit und wurde so wieder in dieser heimisch, aber nicht als ihr Diener, sondern als ihr sie belebender Geist. Dies Gefühl, daß die ganze Welt für ihn da sei und er sie für sich zu nutzen vermöge, erhob das Selbstbewußtsein des Menschen zu frohmütigem Geltendmachen seiner Überzeugungen und seiner Grundsätze und schwellte seine Brust in der Gewißheit, der Mittelpunkt des Daseins, der Maßstab aller Dinge zu sein. Von hier aus konnte das regste geistige Leben seinen Ausgang nehmen. Aber freilich konnte es dabei nicht stehen bleiben. Denn dem tieferdringenden Geiste mußte sich nur zu bald der Standpunkt der Aufklärung als einseitig und dürftig erweisen. Das unbedingte Vertrauen auf die eigene Einsicht, die doch offenbar selbst keineswegs unbedingt war, sondern sehr deutlich die Schranken der Bildung ihrer Zeit an sich trug, der Gesichtspunkt des individuellen Wohls oder des allgemeinen Nutzens, von dem aus diese Einsicht die Welt der Dinge beurteilte, die daraus hervorgehende Entfremdung des Gemütes von dem Ewigen und Unendlichen und seine selbstgefällige Beschränkung auf die ihm familiär gewordene Weltlichkeit gab der Aufklärung die Merk-

male zugleich der Philisterhaftigkeit und der Frivolität, des altklugen Besserwissens und der dünkelhaften Borniertheit. Was sie der Menschheit errungen hatte, dies Bewußtsein der Herrscherstellung in der Welt, das konnte nicht wieder verloren gehen; die Form aber, in der sie dieses Bewußtsein zum Ausdruck brachte, mußte wahrhafteren Gestaltungen weichen.

Von zwei Seiten ist das geistige Gericht an der Aufklärung vollzogen worden. Die Philosophie Kants machte der Eitelkeit der subjektiven Einsicht ein Ende, indem sie die Wahrheit und das Gute nicht in der individuellen Meinung, die von der Aufklärung mit dem stolzen Namen Vernunft bezeichnet wurde, sondern nur in der reinen Vernunft anerkannte, in der Kategorie und dem ewigen Reiche des Begriffs. Von der anderen Seite, als deren bahnbrechende Vertreter Montesquieu und Herder zu nennen genügen möge, wurde der beschränkten Vernünftigkeit des damaligen Zeitgeistes die objektive Vernunft des Historischen entgegengehalten und die gestaltenden Mächte der Wirklichkeit, Recht und Staat, Sitte und Religion als Erzeugnisse und Entfaltungen eines einheitlichen geistigen Lebens der Nationen und der Menschheit erfaßt, an das die geläufigen Maßstäbe der Aufklärung gar nicht heranreichten. Diese beiden Strömungen haben sich früh miteinander vermischt. Bei Kant selbst zeigen sich die Ansätze zur Geschichtsphilosophie schon ganz deutlich. In Schiller vollzieht sich zum ersten Male die bewußte Vereinigung dieser beiden fruchtbarsten Tendenzen seiner Zeit. Durch ihn ist wieder Fichte stark beeinflußt worden, während auf Schelling vor allem Goethe, auch ein Jünger Herders, eingewirkt hat. Bei Hegel finden wir alle die Gedankenelemente vereinigt, die durch die Arbeit jener Männer ans Licht gebracht worden sind. Er ist, was das Prinzip seiner Rechtsphilosophie betrifft, mit vollem Bewußtsein Fortsetzer und Vollender. Was er als das Kennzeichen des großen Mannes angibt, daß er, was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt und vollbringt (S. 368), das trifft auf ihn selbst zu, indem er die wissenschaftliche Tendenz, die trotz des Widerstandes der überlieferten Schulweisheit auf den Kathedern und trotz der bequemen Denkgewohnheiten im großen Publikum siegreich die führenden Geister sich gewann, zur Klarheit über sich selbst und zur systematischen Begründung brachte.

Für das Verhalten der Aufklärung zu der geschichtlichen

Wirklichkeit war nichts bezeichnender als ihre Auffassung von Recht und Staat. Zu Religion und Kirche hat sie die verschiedenartigsten Stellungen genommen; sie sah sich hier darauf angewiesen, sich kritisch mit den Glaubenslehren auseinanderzusetzen, die noch bis zu ihrem Aufkommen, ja inmitten der aufgeklärten Gesellschaft selbst, voll in Kraft waren. Für ihre Beurteilung von Recht und Staat dagegen konnte sie sich ohne weiteres einer bereits im Mittelalter emporgekommenen und seitdem zu größter formaler Vollendung gediehenen Disziplin bedienen, die ihrerseits von je an auf Grundsätzen sich aufgebaut hatte, wie sie dem Wesen der Aufklärung kongenial waren. Diese Disziplin ist das Naturrecht, das mit einer merkwürdigen Zähigkeit seinen Platz in der Wissenschaft behauptet hat, um nach vielhundertjähriger Herrschaft erst in der Aufklärung zur unbedingtesten Wirksamkeit zu gelangen. Es ist hier nicht der Ort, auf die Geschichte der Rechtsphilosophie und insbesondere des Naturrechts einzugehen. Erwähnen wir aber auch nur die Tatsache, daß eigentlich in der Zeit zwischen Aristoteles und Hegel die rechtsphilosophische Arbeit durchweg naturrechtliche Züge an sich getragen hat, so läßt sich daraus wohl entnehmen, daß die besondere Art des Rechtsgebietes mit seiner in Form äußerer Notwendigkeit auftretenden zweckmäßigen Ordnung dem Nachdenken die Versuchung besonders nahegelegt hat, diese äußerliche vernünftige Ordnung aus abstrakten Grundsätzen zu konstruieren und sie wie eine künstliche, absichtlich veranstaltete Einrichtung anzusehen. Damit entfernte sich dann freilich die philosophische Rechtslehre grundsätzlich von dem geschichtlich gewordenen, dem geltenden Rechte und wurde immer mehr, statt eine Wissenschaft von dem Seienden zu sein und die Wirklichkeit zu begreifen, zu einer Forderung des Seinsollenden und zu einer Anklage gegen die Wirklichkeit, die damit nicht übereinstimmt. Welche Gewalt des Begriffes und welche geschichtliche Notwendigkeit in dieser Betrachtungsweise gelebt hat, das lehrt die Stiftung der Freistaaten von Nordamerika wie die große französische Revolution; der Gedanke des Naturrechtes hat hier zur Gestaltung der staatlichen Wirklichkeit den tiefsten Antrieb gegeben. Aber eben damit ist er selbst doch auch wieder als ein geschichtliches Moment von relativer Geltung inmitten der großen geschichtlichen Zusammenhänge offenbar geworden. Und es entsprach nur der Logik der Geschichte,

daß gerade damals, als das Naturrecht zum wirksamen Faktor der Staatenbildung sich aufgeschwungen hatte, die Zeit seiner unbeschränkten Herrschaft auf dem Felde des Gedankens vorüber war und eine wissenschaftliche Auffassung emporkam, die es in seiner zeitgeschichtlichen Einseitigkeit erkannte und überwand.

Das Verhältnis, das im Naturrecht der Gedanke seinem Gegenstande gegenüber einnimmt, ist das des abstrakten Denkens zu einer äußerlich vorgestellten, in der Natur gegebenen Tatsache. Darum gleicht das Verfahren der Juristen, die das Naturrecht ausbauen, auffallend dem Verfahren der Physiker, die den Naturerscheinungen auf den Grund zu gehen suchen. Hier wie dort wird auf dem Grunde der Erscheinungen eine abstrakte Regel, ein verständiger Zusammenhang behauptet, den man dadurch aufzuhellen unternimmt, daß man die zusammengesetzten Erscheinungen aus vorausgesetzten einfachen Bestimmungen sich bilden läßt. D. h. es wird von Hypothesen ausgegangen, von gedachten Wirklichkeiten, die nur im Denken wirklich sind. Die Physik operiert mit Atomen und Kräften, mit Materie und Bewegung, Produkten eines vorstellungsmäßigen Denkens, über die sie nicht weiter zurückgeht zur Untersuchung des Denkens, dem sie entstammen. Das Naturrecht operiert ebenso mit einem rechtlosen Naturzustande, mit Personen, die gleich den Atomen einer Masse sich zusammenfinden, mit einem ursprünglichen Gesellschafts- oder Staatsvertrage, durch den diese Personen miteinander sich verbinden und ihre abstrakte Unabhängigkeit freiwillig gegeneinander beschränken. Alle diese Vorstellungen sind schlechtweg ausgedacht und werden als wirklich nur im Gedanken vorausgesetzt. Sie haben für die Erkenntnis des Gegenstandes selbst unstreitig wichtige Dienste geleistet. Der Irrtum der Naturrechtslehrer bestand aber darin, daß sie alle diese Hypothesen als Wirklichkeiten annahmen und nicht als das, was auch die Hypothesen der Physiker sind, die dessen freilich oft ebenso unbewußt bleiben, nämlich Hilfslinien für das Verständnis und nützliche Konstruktionen, nicht aber lebendige und tätige Momente, aus denen sich die Wirklichkeit aufbaut. Das Naturrecht übersah genau, wie es die Physik noch heute tut, daß, indem es die Entstehung des Ganzen aus hypothetischen einfachen Elementen erklären wollte, es bereits diejenigen Bedingungen und Gesetze dabei wirksam sein ließ, die nur innerhalb

dieses Ganzen als bestehender Ordnung einen Sinn haben und denkbar sein können. Alle die Vorgänge, durch die man das Entstehen der Welt erklären will, setzen das Bestehen der Welt nach ihren Gesetzen und Elementen schon voraus. Alle Konstruktionen, die das Werden des Staates veranschaulichen sollen, beruhen auf der Annahme der Vernünftigkeit der staatlichen Zusammenhänge, die sie aus äußerlicher Kausalität herzuleiten sich einbilden.

In diesem Punkte haben Kant und Fichte die naturrechtliche Auffassung beseitigt. Sie haben nicht aus angenommenen Daten eines ursprünglichen empirischen Zustandes der Menschheit den Staat und das Recht sich entwickeln lassen, sondern sind auf die vernünftige Natur des Menschen zurückgegangen und haben die Staats- und Rechtsordnung als eine Manifestation dieser Vernunft dargestellt. Fichte, der sich der Vorstellung des Staatsvertrages sehr ernsthaft bedient, erklärt doch deutlich, daß er damit keinen wirklichen, zwischen den empirischen Menschen vollzogenen Akt meine, sondern ihn gleichsam als ein Symbol für die sittliche Notwendigkeit ansehe, die den Menschen gebietet, miteinander in staatlicher Gemeinschaft zu leben. Darin aber gleicht die Stellung Kants und Fichtes noch der naturrechtlichen Anschauung, daß sie auf Grund der Postulate der praktischen Vernunft das Recht und den Staat nach einem normalen Muster konstruieren wollen und also die bestehende staatliche Wirklichkeit vernachlässigen. Bei Kant begegnen wir dem Ideal der Staatenrepublik und dem Traum eines ewigen Friedens; bei Fichte nimmt der Staat, wie er nach ihm sein soll, vielfach ganz phantastische Formen an. Beiden aber gebührt ein außerordentliches Verdienst deshalb, weil sie in Kraft ihrer Erkenntnis von dem wahrhaft Sittlichen es vermocht haben, zwischen dem Rechtsgebot und der Gewissenspflicht, zwischen Legalität und Moralität klar, wenn auch in abstrakt einseitiger Zuspitzung zu unterscheiden.

Was dem Naturrecht und der Philosophie des subjektiven Idealismus gemeinsam war, die Geringschätzung des geschichtlich vorhandenen Rechtes und Staates, wurde durch die historische Anschauungsweise bekämpft, die mit wachsender Kraft und Klarheit sich dazu erhob, in den Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens, wie sie die verschiedenen Nationen und Volksstämme aufwiesen,

die Schöpfungen des Volksgeistes zu sehen, der gleichsam unbewußt die reichsten Schätze inneren Lebens, seine Fülle an Gemüt und Glauben in diesen äußeren, aber sinn- und bedeutungsvollen Ordnungen ausgesprochen habe. In dieser Anschauung flossen die verschiedensten Strömungen des damaligen Geisteslebens zusammen. Der auf altgläubiger religiöser Grundlage ruhende Widerspruch gegen die Aufklärung, der von jeher dem seichten Witze der Weltverbesserer die tiefe Weisheit der göttlichen Ordnungen des sittlichen Lebens entgegengehalten hatte, verband sich hier mit dem erleuchteten Blicke des echten Historikers, der für den bleibenden Wert wie für die geschichtliche Bedingtheit der verschiedenen Volkstümer ein gleich klares Verständnis hatte. Dazu kam die romantische Begeisterung für das, was jenseits der verständigen Erkenntnis und der menschlichen Veranstaltung liegt, und der politische Widerstand gegen die auflösenden Tendenzen einer abstrakten Freiheitsschwärmerei. So zeigt diese historische Richtung die verschiedensten Züge, die Gabe tiefen innerlichen Verständnisses für Volkstum und ideales Leben, eindringende Gelehrsamkeit, der sich die Pforten der Vergangenheit aufschließen, phantastische Schwärmerei für glücklich vergangene und überwundene Zustände und eine plumpe, die geistige und sittliche Freiheit verkennende und mißachtende reaktionäre Gesinnung. Gerade diese unklare Mischung der Tendenzen aber, die alle in der Opposition gegen die Aufklärung und gegen den Rationalismus des subjektiven Idealismus sich zusammenfanden, beweist, daß diese Opposition die eigentliche weltgeschichtliche Aufgabe jener Zeit ausgemacht hat. In der Anerkennung der Bedeutsamkeit dieser Aufgabe soll man sich auch dadurch nicht irre machen lassen, daß der Kampf gegen Aufklärung und Rationalismus sehr unerfreuliche Erscheinungen im Gefolge gehabt hat. Unerfreulicher als die Ausschreitungen, von denen die aufklärerische Bewegung war begleitet worden, sind sie auch nicht gewesen. Und wo es sich um die Überwindung eines zugleich so geistesmächtigen wie einseitigen Prinzipes handelte, durch das seit einigen Jahrzehnten geradezu die Gestalt Europas war verändert worden, konnte es ohne Einseitigkeiten und Gewalttätigkeiten auf der Seite des überlegenen Prinzips natürlich auch nicht abgehen. Überhaupt ist der damals entfachte Gegensatz noch längst nicht zur Ruhe gekommen. Nur wenige erleuchtete Geister haben sich

damals über den gärenden Zwiespalt der Zeit erhoben und den Standpunkt der Versöhnung, die Freiheit des Lebens in der geistigen Totalität erreicht; und heute wird das Bewußtsein der gebildeten Welt noch von demselben Zwiespalt zerrissen, an dem sich, etwa Goethe, Hegel und ihre Gesinnungsgenossen ausgenommen, die nachnapoleonische Zeit abmühte. Darüber darf man sich nicht im mindesten wundern. Noch weniger braucht man deshalb an jenem Standpunkte der Versöhnung zu verzweifeln, auf den Goethe und Hegel hingewiesen haben und zu dem dieser Zwiespalt gebieterisch hindrängt. Der Menschheit ist damit eine Aufgabe gestellt, deren Lösung dem gebildeten Bewußtsein anzueignen noch säkularer Anstrengungen bedürfen wird.

Dem ungeschichtlichen Geiste des Naturrechts gegenüber vertritt Hegel mit vollem Bewußtsein die tiefere Einsicht, die im Rückgange auf die objektive Vernunft das Recht der Geschichte und den in der Wirklichkeit mächtigen Geist zur Anerkennung zu bringen sucht. In Übereinstimmung mit Kant und Fichte, dabei aber in ausgesprochenem Anschluß an Aristoteles erkennt er in Recht und Staat eine Schöpfung der objektiven Vernunft, nicht ein künstliches Machwerk von Menschen, die für ihre zufälligen Bedürfnisse sorgen. Aber er geht über Kant und Fichte hinaus, indem er grundsätzlich den geschichtlichen Charakter des Staates als der erscheinenden Gestalt des Volksgeistes auf das entschiedenste betont. Deshalb hat er mit der Vertragstheorie in jeder Form vollständig gebrochen. Der Staat gilt ihm als die Grundlage für alles wahrhaft menschliche Leben; darum ist er aus eigenem Rechte da, ein irdischer Gott, und nicht erst aus Verträgen seiner Angehörigen entstanden. Der Staat als solcher ist demnach souverän; und die Doktorfrage nach dem Träger der Souveränetät, die in den früheren Jahrhunderten so ernste politische Bedeutung gehabt hatte, wurde hier gegenstandslos, wo weder die Untertanen noch der Herrscher isoliert für sich in Betracht kommen, sondern das Volk als Ganzes, der organisierte Staat, die Souveränetät besitzt, die selbstverständlich deshalb in der naturgemäßen Spitze dieser Organisation, in dem Monarchen als dem Repräsentanten der Gesamtheit, zur Anschauung gebracht wird.

Wenn in diesem Punkte die Abwendung Hegels von abstrakten Theorien vollständig ist, die den Staat als eine Zusammensetzung aus selbständigen Elementen auffassen

und seine Einheit „als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme“ begreifen, so erklärt sich damit auch seine Abneigung gegen die Sonderung von Legalität und Moralität, wie sie bei Kant und Fichte ausgesprochen ist. Weil er in dem Staate das auf sich selbst ruhende und durch sich selbst bestehende sittliche Ganze erkennen möchte, so läßt er Moralität und Religion darin befaßt sein und empört sich gegen die Meinung, die den Staat und sein Rechtsgebot abgesondert von dem höheren ideellen Leben der sittlichen Persönlichkeit betrachtet. Es ist nicht zu verkennen, daß er damit selbst wieder einer Einseitigkeit verfallen ist; und das tritt am deutlichsten daran hervor, daß er nun sich genötigt sieht, gleichsam vor und unabhängig von dem Staate eine Sphäre des abstrakten Vernunftrechtes anzunehmen, über die er wesentlich in der Art des philosophischen Naturrechts handelt. (Vgl. oben Kapitel II, S. XLIV.) Gewiß ist es ein in seiner Weise geistvoller Gedanke, daß er, um die konkrete Herrlichkeit des sittlichen Lebens im Staate zusammenzufassen, die abstrakteren Bestimmungen des Personenrechts zu einer gesonderten Gestaltung vereinigt, in der die Formeln des Rechtes herrschen, „das mit uns geboren ist“. Diese Scheidung erinnert lebhaft an Hegels Auffassung der räumlichen Welt und ihrer Bewegung, wo er in dem beschränkten Gebiete der irdischen Mechanik die abstrakte Formel der Schwerkraft gelten läßt, dagegen für die absolute Mechanik des Sonnensystems diese Formel rundweg ablehnt und seine Bewegung als die ihm immanente Vernünftigkeit darstellt. Diese freie unendliche Bewegung im System der Planeten und die konkrete Organisation des Staatsganzen bieten eine interessante Analogie. Immerhin ist hier der Punkt, wo man erkennen muß, daß Hegel weder die Gesichtspunkte des Naturrechts ganz überwunden, noch den Gewinn aus dem Kant-Fichteschen Standpunkt vollkommen festgehalten hat. Denn wenn auch in Wirklichkeit seine Auffassung des Sittlichen noch viel gründlicher der Sache gerecht wird als die Moralität des subjektiven Idealismus, so vermeidet er mit seiner überstarken Betonung der Sittlichkeit im Staate doch nicht den Schein, als biege seine Ethik wieder in eine Lehre der Legalität um, betrachte das sittliche Individuum abschließend unter der Kategorie des Staatsbürgers und halte es für das Ideal aller sittlichen Bildung, einfach „als der Bürger eines Staates von guten Gesetzen zu leben“. (S. 138.)

Daß dies nicht Hegels eigentliche Meinung ist, brauchen wir hier nicht noch einmal zu versichern. Der Staat mit guten Gesetzen ist ihm eben der Staat, in dem das tiefste Verhältnis des Menschen zum Absoluten, die Religion, alle Gesetze und Lebensordnungen durchdringt. Diese Anschauung hat er in seiner Jugend an dem Ideal des alten Griechentums in sich aufgenommen und sehr viel Mühe gehabt, die geschichtliche Wirklichkeit des modernen Staatslebens mit diesem Ideal zu vereinen. Der Zwiespalt zwischen der äußeren Gestalt des Daseins und dem Triebe der freien Subjektivität, den er hier empfand, hat ihn schon rein erfahrungsgemäß gegen die Übertreibungen der historischen Schule eingenommen, die ebensowenig in Rücksicht der wissenschaftlichen Gründlichkeit vor seinem philosophischen Gewissen bestehen konnte. Er hat mit derselben Erbitterung gegen die Richtung gekämpft, die das positive, insbesondere das römische Recht als schlechthin positiv und keiner Ableitung aus dem philosophischen Geiste bedürftig proklamierte, wie gegen jene subjektivistische Richtung, die allem Bestehenden das Zeugnis ihres Gefühls und das Recht des Herzens entgegenstellte. Sein Ideal der Freiheit sah er durch beide Richtungen gleich schwer gefährdet. Was er als das Ziel der Geschichte, als die bauende Macht in Recht und Staat begriffen hatte, das war der freie Geist, der seine vernünftige Allgemeinheit fortschreitend realisiert und in seinen Schöpfungen sich selbst begreift und vollendet. Daß man das Recht mit dem magischen Halbdunkel einer geheiligten Überlieferung wollte umkleidet bleiben lassen, erschien ihm als eine Versündigung an Menschenwürde und Freiheit. Erst wenn der subjektive Geist sich in dem Rechte mit freier Erkenntnis einheimisch gemacht und die aus der geschichtlichen Wirklichkeit hervorleuchtende objektive Vernunft auch für das Selbstbewußtsein zu einem System der Gesetzgebung, zu einer einsichtig begründeten gesetzlichen Freiheit gestaltet hat, ist der Zweck der Rechtsbildung erfüllt. Deshalb hat Hegel die Meinung, daß die Gegenwart keinen Beruf zu einer allgemeinen Gesetzgebung habe, als einen seiner Zeit angetanen Schimpf empfunden (S. 171). Er hat die historische Anschauung, die sein Zeitalter über die Flachheit der Aufklärung emporhob, in seinem System zur gedanklichen Vollendung gebracht. Aber die Beschränktheit und die rückschrittliche Neigung der historischen Schule hat er geistesmächtig zurückgewiesen.

## II. Die liberale Idee.

Wenn also Hegel bei den Anschauungen der Aufklärung nicht stehen geblieben ist, so hat er doch dankbar den Gewinn anerkannt und festgehalten, den die Menschheit aus dieser Bewegung hat ziehen dürfen. Gerade dem Naturrecht verdankt die moderne Kultur Außerordentliches, weil ihm ein Gedanke von höchster Fruchtbarkeit zugrunde liegt, der Gedanke des „angeborenen Rechtes des Individuums“. Dies Recht erscheint in dem Staate aus Rücksicht der allgemeinen Wohlfahrt eingeschränkt, wird aber besonders in Rücksicht auf die geistige und sittliche Freiheit als unantastbar fortbestehend festgehalten. Seiner Substanz nach ist dieser Gedanke echt protestantisch und entspricht der Höhe des Selbstbewußtseins, zu dem die Menschheit durch die Reformation war erhoben worden. Die Formulierung, die das Naturrecht diesem Gedanken gab, war freilich unrichtig und beruhte auf einer Verwechselung der Begriffe „Recht“ und „sittliches Ideal“. Indem aber das sittliche Ideal der geistigen Freiheit des Menschen zur treibenden Kraft des geistigen Lebens jener Epoche wurde, so konnte es gar nicht anders sein, als daß es mit den überkommenen rechtlichen Zuständen in Konflikt geriet, die ja zum größten Teil noch aus der Zeit der mittelalterlichen Anschauungen und Ideale sich erhalten hatten. Daher begreift es sich wohl, daß sich dies neue Ideal mehr und mehr fordernd in der Gestalt des Rechtsanspruches gegen die bestehende Wirklichkeit wandte, und daß alle Herzen, die für Recht und Freiheit glühten, jener großen Umwälzung zujauchzten, die in Frankreich dem verrotteten ancien régime ein Ende machte und eine neue Ordnung der Dinge auf Grund der Prinzipien des Naturrechts ins Leben zu führen unternahm. Hegel hat in seiner Studentenzeit zu Tübingen die Freiheitsschwärmerei jener Tage voll Begeisterung mitempfunden. Er hat während seiner Hauslehrerzeit in der Schweiz das Musterbild einer im geistlosen Gewohnheitsrecht verhärteten Oligarchie an der Berner Staatsverfassung persönlich kennen gelernt und ihrer Bekämpfung seine erste publizistische, übrigens anonym veröffentlichte, Arbeit gewidmet*). Den Idealen, denen er damals ge-

*) Falkenheim, Dr. Hugo, Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels. Preußische Jahrbücher, Bd. 138, S. 193 ff.

huldigt hat, ist er sein Leben lang treugeblieben und hat die Erinnerung an die ersten Zeiten der französischen Revolution, an jenen „herrlichen Sonnenaufgang“ der Freiheit in seinen Vorlesungen*) wie bei gelegentlichen geselligen Feiern**) noch in den Jahren seines Alters hochgehalten.

Indessen hat sich Hegel der revolutionären Strömung niemals ohne Vorbehalt hingegeben. Die hinreißende, faszinierende Gewalt der Rousseauschen Gedanken hat er so tief wie die Besten seiner Zeit gefühlt und sich des Sieges gefreut, den sie über eine zum Untergange reife Welt errangen. Läßt sich doch auch nicht verkennen, daß gerade in Rousseau, trotzdem er die politischen Tendenzen der Aufklärung abschließend verkörpert, schon ein tieferes Prinzip, das der Aufklärung entgegensteht, ans Licht ringt. Geschichtslos, ja geschichtsfeindlich, wie er ist, öffnet er, indem er die Verstandeskultur seiner Zeit verwirft, der romantischen Schwärmerei, dem Rückgang auf die Ursprünglichkeit des Gefühls die Bahn und untergräbt damit selbst die Fundamente, auf denen die Aufklärung ihr rationelles System errichtet hatte. In Deutschland hat gerade diese Seite der Rousseauschen Ideen auf die empfänglichen Gemüter der Jugend besonders stark eingewirkt und natürlich auch in Hegels Brust verwandte Saiten zum Anklingen gebracht. Aber bald hat Hegel an dem abstrakten Radikalismus dieser Ideen kein Genüge mehr gefunden. Er hat klar erfaßt, worin sie hinter der Wahrheit zurückblieben und nach Zerstörung des Vorhandenen selbst wieder eine verkehrte Welt hervorzurufen geeignet waren. Diese Erkenntnis hat sich ihm fast gleichzeitig mit seiner Freude über den Sieg der Freiheit enthüllt. Das Schreckensregiment in Frankreich, das er schon 1794 mit Abscheu als „die Schändlichkeit der Robespierroten“ bezeichnete***), hat einen nicht minder tiefen Eindruck in ihm hinterlassen als die Anfänge der großen Revolution. Und durch alle seine späteren Schriften zittert der Nachhall der Empörung hindurch, in die

*) Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgegeben von F. Brunstäd, Leipzig, Reclam, S. 552.

**) Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. Aufl. 1911, S. 1232. — Hierzu und zum Folgenden vgl. die ausgezeichnete Darstellung bei Max Lenz, Geschichte der Universität Berlin, II, 1, S. 187 ff.

***) Briefe von und an Hegel, Leipzig 1887, Bd. 1. S. 9.

ihn jener furchtbare Ausbruch des revolutionären Fanatismus versetzt hatte.

Aus diesen Erlebnissen heraus ist ihm das Urteil erwachsen, das er in § 258 der Rechtsphilosophie über die Rousseausche Theorie ausspricht. Er rühmt das Verdienst Rousseaus, als Prinzip des Staates kein bloß formell, sondern ein inhaltlich geistiges Prinzip, den Gedanken in der Form des Willens, aufgestellt zu haben, aber er hebt zugleich hervor, daß Rousseau, indem er den Willen als den einzelnen Willen und darum den Staat als die beabsichtigte Veranstaltung vieler gemeinschaftlicher Willen gefaßt habe, in Abstraktionen stecken geblieben sei, deren Konsequenzen das an und für sich seiende Göttliche des Staates, seine absolute Autorität und Majestät zerstören mußten. So haben diese Abstraktionen, als sie zur Gewalt gediehen, einerseits zum ersten Male in der Menschengeschichte das ungeheure Schauspiel hervorgebracht, daß die Verfassung eines großen wirklichen Staates ganz von vorn und vom Gedanken angefangen werden sollte. Andererseits haben sie, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, diesen Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht (S. 197).

Was Hegel als Frucht der vorhergehenden Standpunkte festhält, ist so das Ideal der bürgerlichen Freiheit, die darauf beruht, daß der Staat zu einer begrifflich entwickelten systematischen Gesetzgebung vorgeschritten ist, die den Geist der Nation in Form des Gedankens ausspricht und also jedem Angehörigen des Staates zum Wissen seines wahren Wesens verhilft. In seinem Eifer für den Gedanken der Freiheit entfernt sich Hegel sogar bisweilen wieder von dem historischen Begriffe des Rechts und verfällt in die Urteilsweise, die dem Naturrecht eigentümlich ist. So führt er einen hartnäckigen Kampf gegen manche Härten des alten römischen Rechtes und erklärt geradezu das in früheren Zeiten geltend gewesene Recht sachlich für Unrecht. Insbesondere bei der Besprechung der Sklaverei geht er von der Ansicht aus, daß sowohl das Recht wie die Rechtswissenschaft von dem Standpunkte des freien Willens anfangen, beide also über den unwahren Standpunkt, auf dem der Mensch als Naturwesen gelte und deshalb der Sklaverei fähig sei, schon hinaus seien (S. 62). Wenngleich diese Ausführung mit der konkreten und historischen Auffassung des Rechtes, auf die Hegel abzielt, sich nicht verträgt, so bildet sie doch ein leuch-

tendes Zeugnis für die Entschiedenheit, mit der er das Prinzip der Freiheit als den wahren Inhalt alles Rechtes festhält.

Wenn er als den Grundsatz der neuen Zeit den Satz bezeichnet, daß alle frei seien, so sieht er auch in der Entwickelung des Staatswesens dies Prinzip dahin tätig, daß allen Staatsangehörigen irgendeine Art von Teilnahme an dem staatlichen Leben eingeräumt werde. Bei seiner Behandlung der Korporationen erblickt er den Wert dieser Gebilde vor allem darin, daß sich die freie Initiative des urteilsfähigen und tatkräftigen Bürgers in ihnen betätigen kann. Ebenso will er auch dem Staate selbst diese Kräfte der freien Individualität zugute kommen lassen. Daher tritt er nachdrücklich für das Institut der Laienrichter, für das Geschworenengericht ein, durch das dem Selbstbewußtsein der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sein Recht und den Entscheidungen des Gerichtes ein Zutrauen gewonnen wird, das auf der Empfindung ruht, daß jenes Recht keine fremde, den Bürger vergewaltigende Macht sei. (S. 182.) Aus wesentlich demselben Gesichtspunkte hält er es für erforderlich, daß in dem Staate der Freiheit neben die Beamtenschaft die Volksvertretung als ein Bestandteil der gesetzgebenden Gewalt trete und als vermittelndes Organ zwischen der Regierung einerseits und der ganzen Volksmasse andererseits die Gemeinsamkeit verkörpere, zu der sich durch die Staatsgesinnung, die alle durchdringt, die verschiedenen Interessenkreise der Stände und Korporationen mit den Organen der Staatsregierung zusammenschließen. Der Gesichtspunkt, der alle diese Ausführungen Hegels beherrscht, ist der, daß kein Bestandteil des Ganzen isoliert für sich zu seiner Wahrheit kommen kann, und daß die staatliche Freiheit, also auch die wahre Freiheit jedes einzelnen Staatsangehörigen, in dem Bewußtsein der unbedingten Zusammengehörigkeit und Einheit aller Momente des staatlichen Organismus sich verwirklicht.

Die bürgerliche Freiheit gedeiht demnach nur in dem festen Rahmen der staatlichen Organisation. In diesen Rahmen muß sich auch die höchste Spitze der Regierungsgewalt einfügen. Wir haben oben bereits erwähnt, daß für Hegel die Souveränetät das Kennzeichen des Staates als solchen, daß begrifflich der Staat selbst der Souverän ist. Nun aber erfordert die Notwendigkeit der Sache ein staatliches Organ, in dem diese Souveränetät zur An-

schauung kommt. Dies Organ kann nur ein einzelnes Subjekt, ein bestimmtes Individuum sein. Bedeutet doch die Souveränetät des Staates nichts anderes, als daß der Staat ein vollkommen unabhängiger bewußter Wille ist. Darin erweist er sich als daseiender Geist. Der Geist nun ist seinem Wesen nach Subjekt; im Staate aber kommt dies sein Wesen nicht rein zur Erscheinung. Vielmehr bleibt im Staate als dem in der Äußerlichkeit sich organisierenden freien Geiste der Unterschied von Wesen und Erscheinung darin erhalten, daß der Staatswille, obwohl bewußter persönlicher Wille, sich zwar einer Mehrheit von Subjekten bemächtigt und durch die ganze Menge seiner Glieder hindurchwirkt, dabei aber sie alle in ihrer besonderen Gestalt frei läßt und sich nicht selbst als ein umfassendes absolutes Subjekt Erscheinung gibt. Wohl aber stellt sich seine subjektive Geistnatur in einem besonderen Organe dar, ohne das sein ganzer Organismus nicht bestehen kann. Dieses Organ ist der Monarch, die Spitze der Subjektivität, der den einheitlichen Staatswillen zu repräsentieren und auszusprechen hat. Hegel ist über die Einwürfe, daß es doch auch nichtmonarchische Staaten gebe, mit der abweisenden Bemerkung hinweggegangen, daß unvollkommene und zufällige Bildungen der Äußerlichkeit nichts gegen den Begriff der Sache auszurichten vermögen. Er hätte dem Verständnis wohl noch einen Schritt weiter entgegenkommen und darauf hinweisen können, daß, wie immer die Staatsverfassung äußerlich möge gestaltet sein, die letzte Entscheidung unvermeidlich bei einem persönlichen Willen ruht, der einerseits, wo etwa ein Kollegium an der Spitze des Staates steht, der Vorsitzende oder der die anderen unter seinen Einfluß Zwingende sein, der andererseits, wo schlechtweg die Mehrheit regieren soll, deren Beschlüsse zu exekutieren die Macht haben und darum auch die Freiheit besitzen muß, selbst über diese Beschlüsse die letzte Entscheidung zu treffen.

Der Idee nach also fordert die Natur des Staates ein nicht nachträglich durch künstliche Veranstaltung, sondern auf natürliche Weise zum Monarchen bestimmtes Individuum; das Geburts- und Erbrecht ist im Begriffe selbst das Fundament für die Majestät. Alle Abweichungen hiervon, die geschichtlich vorkommen, obwohl freilich die Erblichkeit der Monarchie ja auch tatsächlich die Regel ist und sich aus mancherlei Schwankungen und Störungen

immer wiederherzustellen pflegt, gehören in die Sphäre der Zufälligkeit und der Unangemessenheit an den Begriff, die natürlich auch sowohl wirklich wie vernünftig ist; denn der Begriff ist ja gerade dazu berufen, seine Widerstände zu überwinden und sich in ihnen durchzusetzen. Aus diesem Grunde wird man Hegels Ausführungen zu diesem Thema nicht gerecht, sobald man vergißt, daß er bei der Ausarbeitung seiner Staatslehre die geschichtliche Entwickelung der Menschheit zum freien Selbsbewußtsein schon voraussetzt und also sich für berechtigt halten darf, für den modernen Staat die Form der Verfassung zu fordern, die seiner im Geschichtsverlaufe klar herausgetretenen Idee gemäß ist. Man braucht nur daran zu denken, wie Hegel in der Phänomenologie den unbeschränkten Herrn der Welt, den Cäsar, oder den absoluten Gebieter über seine Vasallen, den roi soleil, geschildert hat*), um einzusehen, daß die konstitutionelle Erbmonarchie, wie er sie in der Rechtsphilosophie entwickelt und für die er keineswegs einfach aus dem damaligen Preußen, sondern eher noch aus England die wichtigsten Bestimmungen sich geholt hat, nicht ein abstraktes Schema, das über jeden nationalen Staat könnte hinübergestülpt werden, sondern die Staatsform darstellen soll, zu der nach seinem Urteil der Prozeß des politischen Lebens sich hinbewegte und die herbeiführen zu helfen das vernünftige Selbstbewußtsein aller denkenden Politiker bestrebt sein mußte. Wie sehr auch hier der Gegensatz gegen alle absolutistischen Neigungen und legitimistischen Theorien in Hegel lebendig war, das beweist seine berühmte Bemerkung, daß in einer wohlgeordneten Monarchie dem Gesetz allein die objektive Seite zukomme und der Monarch ihm nur das subjektive „ich will" hinzuzufügen habe, und der Satz: „man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften an dem Monarchen; er hat nur ja zu sagen und den Punkt auf das i zu setzen" (S. 361). Ebendahin gehört die Bemerkung: „wenn man die Idee des Monarchen erfassen will, so kann man sich nicht damit begnügen, zu sagen, daß Gott die Könige eingesetzt habe; denn Gott hat alles, auch das Schlechteste gemacht" (S. 361). Deshalb ist es sehr begreiflich, daß Hegel an derselben Stelle, wo er sich gegen den abstrakten Liberalismus der Rousseauschen Ideen mit besonnener

*) Phil. Bibl., Bd. 114, S. 314 ff., S. 332 ff.

Weisheit ausgesprochen hat, mit vernichtender Schärfe den einflußreichsten Vertreter der Restaurationsideen, K. L. von Haller, abgefertigt und die Rechtslehre, die sich mit Verachtung des Gedankens und der Freiheit auf die göttliche Einsetzung der Macht und auf die zwingende Ordnung der Natur beruft, als ebenso unvernünftig und unwahrhaftig wie der Ehre Gottes und der Würde des Menschen zuwider gebrandmarkt hat. (S. 198 ff.)

Dem gedankenlosen Lobpreise der staatlichen Unfreiheit, der obenein noch mit Redensarten unreifer Frömmigkeit verbrämt zu sein pflegte, stand die rein verstandesmäßige Auffassung des Staates als einer zu bestimmten natürlichen Zwecken eingerichteten Anstalt gegenüber. Das öffentliche Wohl, das Volkswohl, die Wohlfahrt der einzelnen sah man als die Staatszwecke an; die Regierung, die Verwaltung sollten um dieser Zwecke willen da sein. Die Bestimmung darüber, was eigentlich als das Wohl zu gelten habe, dem der Staat nachtrachten soll, fand man nicht in den überlieferten Kulturgütern der Nation, in ihren Sitten, ihrem Glauben, dem Geist ihrer Gesetze und öffentlichen Ordnungen; man erwartete sie von der Klugheit der Parteiführer, von der fortschreitenden Aufklärung des Volkes, von den Meinungen und Gefühlen der Menge. Die Behörden und die Verfassung bedeuteten nichts als einen äußerlichen Apparat, den man nach Belieben müßte im Sinne der jeweiligen Parteiparole können spielen lassen. Die Hauptsorge mußte demnach sein, die Macht des Staates in keinem seiner Organe zur Selbständigkeit kommen zu lassen, eines der Organe gegen das andere in Wettbewerb zu setzen und die entscheidende Gewalt nirgends in dem gegliederten Staatsorganismus, sondern in dem ungeordneten Drange der Volksmasse zum Ausdruck zu bringen, die durch ihre wechselnden Stimmungen bald die eine, bald die andere Partei ans Ruder bringt und also aus der Regierung wiederum nichts als eine Partei macht, gegen die zu opponieren Pflicht jedes freidenkenden Bürgers wird. Wenigstens ist auf diese Weise die Regierung immer der politische Feind eines Teiles der Nation, und diese ist in Faktionen zerrissen und mit sich selbst uneins. So etwa zeichnet Hegel in seiner Philosophie der Geschichte*) den vulgären Liberalismus, als dessen Heimat er Frank-

*) a. a. O. S. 557.

reich betrachtete. Daß er ihm die gegliederte Staatsmacht in der Majestät und Autorität ihrer geistigen Selbständigkeit entgegenstellte, daß er den zufälligen Interessen und der unverständigen Meinung der Vielen die fachmännische Einsicht und politische Weisheit der geschäftskundigen Staatsdiener vorzog, daß er auch in den Parlamenten nicht die Vertretung des atomisierten Haufens, sondern der wahrhaft wertvollen bürgerlichen Lebenskreise, eine Versammlung nicht der die Instinkte und das geistige Niveau der Masse teilenden Agitatoren, sondern der besten und sachverständigsten Männer der Nation hergestellt zu sehen wünschte, wird man ihm schwerlich verübeln dürfen. Auch hat ihm die Geschichte des Parlamentarismus bis zum heutigen Tage kaum unrecht gegeben. Worauf es aber zum ersprießlichen Wirken der Volksvertretung am meisten ankommt und woneben jeder äußerliche Unterschied des Wahlrechtes bedeutungslos erscheint, das ist das Vorherrschen der Staatsgesinnung im Volke über alle partikularen Interessen. Keine äußerliche Einrichtung vermag solche Staatsgesinnung hervorzurufen; wo sie fehlt, nützt das demokratischste Wahlrecht so wenig wie das vorsichtigst abgestufte. Wenn Hegel seinen Entwurf einer freien und vernünftigen Verfassung für den Stand der nationalen Kultur entwickelt, auf dem er zu seiner Zeit die politisch reifsten Nationen sah, setzt er natürlich die Bedingung voraus, daß diese Verfassung ein Produkt des nationalen Geistes, daß ihre Grundlage die durch die ganze Nation einheitlich hindurchherrschende bürgerliche Sittlichkeit sei.

Die bürgerliche Sittlichkeit als das allein wahrhaft tragfähige Fundament eines wahrhaft freien Staates hat Hegel nach ihrer substanziellen Form in dem antiken, speziell in dem griechischen Staate verwirklicht geschaut und hat von den schwärmerischen Tagen seiner jugendlichen Griechenbegeisterung an unwandelbar das Idealbild dieser schönen Sittlichkeit bewundert und verehrt. Aber er hat nicht daran gedacht, in diesem Idealbilde schon die Vollendung der sittlichen Idee zu sehen. Die schöne Einheit von Staatsordnung und persönlichem Staatsbewußtsein bei den Griechen erklärt er daraus, daß sowohl die Staatsordnung wie die Persönlichkeit noch natürlich gebunden, noch nicht nach allen ihren Momenten für sich entwickelt waren, so daß auf diese Einheit notwendig eine schmerzliche Trennung folgen mußte. Die

griechische Polis trug wie der griechische Mensch den Charakter einer natürlichen Individualität. Zuerst auf dem Gebiete des Selbstbewußtseins mußte der Trieb sich geltend machen, über diese Bestimmung zu dem Bewußtsein der unendlichen subjektiven Freiheit fortzuschreiten. Wie sich die unendliche Subjektivität über die Schranken der Polis hinwegsetzt und sich vom staatlichen Leben in die Freiheit der Abstraktion und des weltbürgerlichen Privatlebens zurückzieht, dehnt sich auch der Staat über seine individuelle Form aus zum Weltreich. In der Allmacht Roms geht die antike Welt der schönen Individuen zugrunde, und es bildet sich der Rechtszustand heraus, vor dem aller Unterschied der Subjekte verschwunden ist und jedes nur wie jedes andere als Person gilt*). Diesem Extrem der staatlichen Bildung entspricht die selbständige Entfaltung der Subjektivität, die sich im Christentum in ihrer Unendlichkeit erfaßt und ihre Heimat in dem Jenseits des natürlichen Staates, in dem Reiche Gottes findet. Das Reich Gottes aber muß seine Wirklichkeit erweisen, indem es sich zu einem Staate Gottes auf Erden gestaltet. Hinwiederum faßt der weltliche Staat in dem durch die religiöse Erneuerung der Welt neubelebten Boden frischer Volksindividualitäten Wurzel, und es entstehen neue nationale Reiche. Der geschichtliche Prozeß, der sich nun vollzieht, ist die Auseinandersetzung zwischen dem irdischen und dem Gottesstaate, zwischen dem nationalen weltlichen und dem religiösen intellektuellen Reiche; und erst im harten Kampfe dieser Reiche, in der allmählichen Durchdringung des Diesseits mit dem Jenseits und umgekehrt, kommt die wahre staatliche Sittlichkeit wieder zum Vorschein. (§ 359—60. S. 278f.) Den Wendepunkt bildet die Reformation, die das Selbstbewußtsein mit seiner Welt wie mit seinem Jenseits versöhnt und an Stelle einer weltfremden und widerspruchsvollen Heiligkeit die bürgerliche Sittlichkeit zum Prinzip des Gemeinschaftslebens macht**).

Von dieser Grundanschauung aus erklärt sich die Stellung, die Hegel in der Rechtsphilosophie zu der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche einnimmt. Von einer äußerlichen Vereinerleiung des staatlichen und religiösen Lebens will er auf dem Boden der christlichen

*) Phänomenologie, Phil. Bibl., Bd. 114, S. 311ff., S. 384.
**) Encyclopädie, 3. Aufl. § 551. Phil. Bibl. Bd. 33, S. 473.

Kultur schlechterdings nichts wissen. Schon in seinen ungedruckten Jugendarbeiten hat er den Abstand der christlichen Religion von der antiken darin gefunden, es sei „das Schicksal der christlichen Religion, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in eins zusammenschmelzen können. Es ist gegen ihren wesentlichen Charakter, in einer unpersönlichen, lebendigen Schönheit Ruhe zu finden“*). Wohl aber hat Hegel in dem Prinzip des protestantischen Glaubens jene Macht der Innerlichkeit erblickt, die, wenngleich sie auf dem Gebiete der religiösen Gemeinschaft sich auch zu besonderen kirchlichen Bildungen gestalten muß, dem staatlichen Organismus nicht fremd und herrschsüchtig gegenübersteht, sondern ihm die tiefere Weihe gibt und die Staatsangehörigen mit dem Geiste sittlicher Bildung zu durchdringen vermag, durch den im Staate die Verkörperung der sittlichen Freiheit zur Anschauung kommt**). Er hat in dieser gut protestantischen Gesinnung einen echt lutherischen Zorn gegen die römische Kirche und ihr Prinzip der Unfreiheit im Religiösen in sich genährt, das sie zur herrschsüchtigen Überhebung über den Staat und sein Prinzip der bürgerlichen Sittlichkeit treibt***). So hat er es auch klar und rund ausgesprochen, „daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist“†).

Aber als er die Rechtsphilosophie schrieb, sah er die Vernünftigkeit des Staates in erster Linie nicht von der katholischen Kirche, sondern von Strömungen innerhalb des Protestantismus bestritten, die mit dem modernen Prinzip des subjektivistischen Religionsstandpunktes zusammenhingen. Insbesondere empörte ihn die Manier, „auf das Gefühl das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist“ und „daß solche Ansicht sich auch die Gestalt der Frömmigkeit annimmt“ (S. 9). Die Beziehung auf diese pietistisch verschwimmende, politisch demokratisierende Richtung beherrscht seine Aus-

*) Nohl, Hermann, Hegels Theologische Jugendschriften. Tübingen 1907, S. 342.

**) Vgl. hierzu Max Lenz a. a. O. S. 194f.

***) Encycl. 3. Aufl. § 552, Phil. Bibl. Bd. 33, S. 466. — Vgl. auch Cousins Äußerung bei Kuno Fischer, a. a. O. S. 176.

†) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausgeg. von Brunstäd, S. 554.

führungen in § 270 der Rechtsphilosophie durchaus. Er ist wohl anderwärts der Tatsache gerechter geworden, daß sich die christliche Religion, und gerade der Protestantismus in dem Dogma und in dem Kultus eine Gestalt von selbständigem Wahrheitsgehalte gegeben habe. Hier interessiert ihn ausschließlich die Behauptung der Staatsautorität gegenüber allen auf der Basis des Gefühls oder des individuellen Verstandes erwachsenen Sondertendenzen. Schon als Fünfundzwanzigjähriger hatte er es als schweren Schaden des staatlichen Lebens erkannt, daß der Staat vor den Korporationen kapituliert und sich zum Vollstrecker ihrer Interessen gemacht habe. Die Kirche, die Zünfte, aber ebenso auch die Wissenschaft in der Gestalt der Gelehrtenzunft, machen dem Staate über sein Verhalten, die Gelehrtenzunft z. B. über die Auswahl seiner Beamten, drückende Vorschriften in ihrem Interesse*).

Diese strenge Auffassung der Staatshoheit kehrt in der Rechtsphilosophie in begrifflich vertiefter Form wieder. Die Religion ist das belebende Prinzip für den Staat, solange sie in der Sphäre des Glaubens und der Einfachheit der Andacht sich hält. Sie ist der Aufsicht des Staates unterworfen und seinem Schutze anbefohlen, soweit sie sich zu einer äußeren kirchlichen Gemeinschaft organisiert. Sie steht, soweit sie ihre Lehre auf Glauben und Autorität gründet, in der Form ihrer Wahrheit hinter dem Staate zurück, der den in ihm waltenden sittlichen Geist durch seine Verfassung und Gesetze wesentlich in der Form des Gedankens hat und also der Religion gegenüber das Wissende ist. Deshalb tritt auch der Staat auf die Seite der Wissenschaft und der Freiheit des Denkens gegenüber kirchlichem Gewissenszwang. Dabei aber behauptet er der Wissenschaft gegenüber genau die gleiche Oberhoheit wie gegenüber der Religion. Weder die eine noch die andere hat Anspruch auf Unabhängigkeit vom Staate, der nur als ein Mittel für sie als einen Selbstzweck zu sorgen habe. Vielmehr „hat der Staat gegen das Meinen schlechter Grundsätze, sobald es sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfressenden Dasein macht, die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen" — eine Wahrheit, die heute, wo „der Formalismus der unbedingten Subjektivität" wieder nur zu geneigt ist, „den wissenschaftlichen Ausgangspunkt zu seinem

*) Nohl, Hermann, a. a. O. S. 184f.

Grunde zu nehmen und die Lehrveranstaltungen des Staates selbst zu der Prätension einer Kirche gegen ihn zu erheben und zu kehren" (S. 218) manchen Ohren unerfreulich klingen mag, darum aber nicht minder feststeht.

Ein Demokrat ist Hegel, wie man sieht, trotz seiner liberalen Gesinnung sicherlich nicht gewesen. Aber Liberalismus und Demokratie sind auch zwei sehr verschiedene Dinge. Jener hat selbst bei der aufgeklärten Despotie unter Umständen eine sicherere Freistatt gefunden als in durch und durch demokratischen Gemeinwesen. Dagegen ist die Art, wie Hegel für die staatliche Ordnung und die bürgerliche Freiheit eintritt und den Staat gegen alle kirchlichen Machtgelüste und doktrinären Velleitäten auf sich selbst und die ihm inwohnende Idee der sittlichen Freiheit stellt, ein wahrhaft glänzendes Zeugnis für die echt liberale Gesinnung, die ihn beseelt hat, und die begriffsgemäß dem konservativen Gedanken nicht etwa widerspricht, sondern ihn in sich einschließt. Von dem wahrhaft staatsmännischen Geiste eines besonnenen Liberalismus, der sein Werk durchweht, hat die politische Entwicklung unserer Nation eine nachhaltige und segensreiche Einwirkung empfangen.

## III. Die nationale Idee.

So wird ein unbefangener Beobachter wohl anerkennen müssen, daß die alte Tradition, die Hegel als einen politischen Reaktionär darstellt, so wenig durch seine Rechtsphilosophie bestätigt wird wie durch seine gesamte Haltung während aller Epochen seines Lebensganges. Man hat gemeint, Hegel habe seine Rechtsphilosophie geschrieben, um den preußischen Staat in seiner damaligen Form zu verherrlichen. Dabei ist das Gemälde des konstitutionellen Staates, das er entwirft, gerade im Vergleich mit dem damaligen Preußen vollkommen ein Zukunftsbild. Sein Eintreten für die Schwurgerichte, seine Konstruktion des Zweikammersystems, seine Begeisterung für den Welthandel und den überseeischen Verkehr gehen weit über die Gesichtspunkte hinaus, die in dem Staatsleben Preußens zu seiner Zeit maßgebend waren. Und wenn er die erbliche Monarchie mit Nachdruck vertrat, so war darin auch nicht die leiseste Spur von Hinneigung zu absolutistischen Tendenzen zu finden; im Gegenteil tritt gerade hier sein Standpunkt der aufgeklärten Einsicht in die Staatsnotwendigkeiten besonders klar zutage. Nicht

dem vormärzlichen Zustande Preußens hat sein System den wissenschaftlichen Halt geboten; wohl aber ist es ein Wegbereiter für das moderne Preußen geworden. In den Grundanschauungen der späteren preußischen Rechtswissenschaft ebenso wie in der Gesinnung, aus der heraus das Staatsrecht Preußens und Deutschlands auf seine dauernden Verfassungsgrundlagen ist gestellt worden, hat der Hegelsche Begriff vom Staate als der Organisation der Freiheit fortgewirkt.

Aber, so wirft man ein, Hegel ist doch der Günstling der in Preußen herrschenden Clique gewesen und hat dem Minister Altenstein als der wahre preußische Staatsphilosoph gegolten. In der Tat ist die warme Verehrung Altensteins für Hegel und das Vertrauen des Ministers auf die innere Wahrheit der Hegelschen Philosophie und ihren daraus folgenden Wert für die geistig sittliche Bildung der Nation einer der bemerkenswertesten Züge in der Geistesgeschichte jener Zeit. Aber man würde Hegel wie Altenstein unrecht tun, wollte man ihr Bündnis damit erklären, daß sie in reaktionären Gelüsten sich begegnet wären. Altenstein war selbst das Gegenteil eines Reaktionärs und stand der kleinen rückschrittlichen Clique, die durch die Verhältnisse jener Zeit in Preußen zu großem Einflusse gekommen war, innerlich ganz fern. Seiner Richtung nach gehörte er, wenn auch vielleicht nicht mit besonderer Selbständigkeit, dem Kreise der Männer an, die über die Einseitigkeit des doktrinären Liberalismus ebenso wie des romantischen Subjektivismus zu einer geläuterten, ebenso gesund konservativen wie bewußt liberalen Staatsauffassung vorgedrungen waren. Denn liberal und konservativ sind keine ausschließenden Gegensätze.

Das hergebrachte Urteil über jene seltsam verworrene nachnapoleonische Zeit ist weiter als bis zu dem Verständnis für die Aufklärung und den Rationalismus auf der einen Seite und ihr zugehöriges romantisches Korrelat in der Schleiermacherschen Gefühlsreligion und pietistischen Deutschtümelei auf der anderen Seite noch nicht vorgedrungen. Alles, was sich gegen jene beiden Tendenzen wehrte und sie zurückdrängte, nennt man am liebsten auch heute noch ohne Unterschied einfach „Reaktion“. Nun mußten freilich die Einseitigkeiten und Schwächen jener Tendenzen notwendig eine Reaktion hervorrufen. Und in deren Gefolge mußten sich auch Bestrebungen geltend machen, die unverständig

und kurzsichtig auf gewaltsame Unterdrückung der Geister und auf zwangsweise Wiederherstellung überwundener Zustände abzielten. Das liegt in der Natur der Dinge. Wo eine geistige Bewegung aufkommt, die Macht über die Gemüter gewinnt, da gibt es auch Parteien, die sie fanatisch und radikal übertreiben und in Unvernunft verkehren. So ist es bei der Reformation, so bei der Aufklärung gegangen; wie hätte es bei dem Erwachen des historischen und nationalen Sinnes, der den Geist der Aufklärung abzulösen berufen war, anders gehen können? Aber es wäre höchst ungerecht, diese höhere Stufe geistiger Bildung, auf der sich zu halten freilich noch der gegenwärtigen Generation nicht gelingen will, nach den Ausschreitungen zu beurteilen, die ihr erstes Auftreten in der Wirklichkeit begleitet haben. Diese Bildungsform, die aus den mannigfachen Momenten der bisherigen Geistesentwicklung zur inneren Einheit sich durchgerungen hatte, könnte man vielleicht am kürzesten bald als objektiven, bald als absoluten Idealismus bezeichnen. Als seine charakteristischen Vertreter muß man für die Sphäre der allgemein menschlichen Bildung Goethe, für die Sphäre der philosophischen Erkenntnis Hegel, für die Sphäre der volkstümlichen Empfindung, des ursprünglichen vorstellungsmäßigen Bewußtseins die Kreise der christlichen Erweckung, der erneuerten kirchlichen Gläubigkeit ins Auge fassen, Kreise, in denen wir z. B. die Namen Bethman Hollweg, Bismarck und Caprivi finden.

In dem geistigen Leben, das seiner Substanz nach einheitlich diese drei Sphären durchdrang, lagen die Quellen der Kraft für den mächtigen Aufstieg Preußens und Deutschlands im vorigen Jahrhundert. Man würde sehr unrecht tun, wollte man um der Demagogenverfolgungen oder um der Hengstenbergischen Kirchenzeitung willen die tiefe innere Berechtigung dieser neuen Form des nationalen Bewußtseins verkennen, in der zum ersten Male das subjektive Moment der freien überlegenen Persönlichkeit, wie es die Aufklärung herausgebildet hatte, mit dem objektiven Moment der geschichtlichen Überlieferung, des Besitzes an heiligen Gütern der Menschheits- und nationalen Kultur wirklich zusammenschmolz. Hegel selber hat wahrlich schwer genug unter der Unzulänglichkeit und dem Unverstande zu leiden gehabt, mit dem dies Prinzip sich zunächst in dem allgemeinen Bewußtsein geltend machte. Er, der dem christlichen Dogma in lutherischer

Fassung den Rang der höchsten Wahrheitsoffenbarung vindizierte, sah sich von derjenigen pietistischen Orthodoxie, die — zum Teil noch aus der Schleiermacherschen Überlieferung her — gegen das begriffliche Denken über göttliche Dinge den heftigsten Abscheu empfand, auf das bitterste angefeindet. Trotzdem hat er seine innere Gemeinsamkeit mit dem Geiste, der in jener Orthodoxie entstellt und verkümmert zum Ausdrucke kam, nie verleugnet; und es mutet fast tragisch an, wie er in der zweiten und dritten Auflage seiner Encyclopädie, deren Vorreden er zu scharfen Streitschriften gegen den gedankenlosen Pietismus wie gegen die schmähsüchtige Orthodoxie gestaltet hatte, bei jeder Gelegenheit bemüht ist, von seiner Philosophie nachzuweisen, daß gerade sie und nicht die damaligen theologischen Versuche dem Geiste und der Wahrheit des Christentums genugtue.

Um so mehr wird man die Stellung Altensteins zu Hegel zu würdigen haben. Es war ohne Zweifel die Absicht des Ministers, sich auf den Boden zu stellen, den das vernünftige Selbstbewußtsein damals sich gewonnen hatte. Er handelte gewissenhaft im Sinne der Aufgabe, die dem preußischen Kultusminister gestellt ist, wenn er an den Universitäten dem neuen Geiste Raum schaffte, der damals den Fortschritt über die eingewohnte Manier bezeichnete. Überdies entsprach dieser Geist gerade dem, was in dem preußischen Volke von jeher am kraftvollsten lebendig war. Gewiß war für Preußen die Aufklärung eines der wirksamsten Momente in seiner Entwickelung zum modernen Staate gewesen; der aufgeklärte Despotismus des großen Friedrich hat zu diesem Staate die Fundamente gelegt. Aber Hegel hat in seiner Jugend wohl bemerkt, daß dieser Staat Friedrichs des Großen eigentlich ein Mechanismus sei, dem die Seele mangele. Dem Volksgeiste war dieser Bau fremd geblieben. Denn die Aufklärung hatte wohl die dünne Schicht der Gebildeten für sich gewonnen; den Geist der Nation aber hatte sie nicht umgewandelt. Der war durch den lutherischen Glauben gebildet worden und beruhte fest auf diesem Grunde seiner inneren sittlichen Freiheit. Es war darum kein fremdes Element, das sich in dem öffentlichen Leben Preußens geltend machte, als die lutherische Gläubigkeit in den Gedankenkreisen der preußishen Gelehrtenwelt und Beamtenschaft wieder durchdrang. Im Gegenteil kam dadurch erst das preußische Wesen in seiner Eigentümlich-

keit recht zur Wirkung. Dies religiöse Element war wohl der Aufklärung, keineswegs aber dem preußischen Staate oder der geistigen Grundlage entgegengesetzt, auf der er ruhte.

Man wird deshalb Altenstein daraus keinen Vorwurf machen dürfen, daß er auf die theologischen Lehrstühle, die bis dahin im Besitze der deutschen Aufklärung gewesen waren, Vertreter der neuen Gläubigkeit einsetzte*), selbst wenn unter ihnen auch unsympathische und beschränkte Rückschrittler sich befunden haben. Der Minister bewies damit nur sein richtiges Urteil über die Lebenskraft der theologischen Richtungen jener Zeit. Der Rationalismus war nicht bloß mehr eine absterbende, sondern eine abgestorbene Richtung; sein Erbe wurde bald von der sogenannten Hegelschen Linken angetreten. Die deutsche Aufklärung hatte das volle Maß der Möglichkeiten erschöpft, die sie zur Weiterbildung des geistigen Lebens dargeboten hatte. Schleiermacher selbst hatte die neue, zur Orthodoxie mehr und mehr hintreibende Strömung geweckt und gefördert und sah aus den Keimen, die er ausgestreut hatte, eine Saat aufgehen, die ihn, der mit beiden Füßen in der Aufklärung stehen geblieben war, wenig erfreute. Es hat sich in Preußen öfter ereignet, daß die Theologie gegen den Willen der Fakultäten und die Kirche gegen die Meinung der Kirchenbehörde von dem Kultusminister wesentlich und fruchtbar gefördert worden ist. Das gilt auch von den Maßnahmen Altensteins. Mindestens die Berufung eines Mannes wie T h o l u c k müßte doch dem Minister als Verdienst angerechnet werden. Dieser geniale Menschenbildner, den übrigens Hegel nach Halle mit dem Wunsche entlassen hat: Bringen Sie ein Pereat dem Hallischen Rationalismus! ist durch seine Wirksamkeit dortselbst zu einem Wohltäter unseres Vaterlandes in gar nicht zu berechnendem Umfange geworden. Hat er doch eine Reihe Generationen von Pfarrern großgezogen, wie es deren gleich tüchtig und volkstümlich selten gegeben hat. Hegel hat, als der engherzige Pietismus auch an ihm sich zu reiben anfing, gegen Tholuck eine derbe Kritik wegen seiner mangelnden gedanklichen Durchbildung gerichtet. Tholuck aber hat sie sich ad notam genommen und ist durch das Studium des Aristoteles und Hegels zu Hengstenbergs schwerem Ärger auf eine solidere wissenschaftliche Grund-

*) Max Lenz, a. a. O. S. 7.

lage gekommen, hat auch offen anerkannt, daß Schleiermachers Einfluß bei ihm mehr negative Stellung, Hegelsche Einflüsse mehr positive Stellung hervorgerufen haben*).

Wir haben also keinen Grund, Hegel wegen der Freundschaft, die ihm Altenstein gewidmet hat, für verdächtig zu erklären, um so weniger als Altenstein, wenn es darauf ankam, sich zugunsten der philosophischen Bildung sehr energisch gegen die Denkfeindschaft der gefühlsmäßigen Rechtgläubigkeit zur Wehre setzte**). Von beiden Männern wird man sagen dürfen, daß sie prinzipiell hoch über den Gegensätzen standen, die in dem öffentlichen Leben ihrer Zeit miteinander rangen, und daß sie eben darum bald als zu der einen, bald als zu der anderen Seite gehörig erscheinen mußten. Es war ja eine eigentümliche Fügung der Dinge, daß sowohl die Demokratie wie die Reaktion damals ihre Nahrung aus den gleichen Quellen sogen; beide waren je nachdem aufklärerisch oder religiös gefärbt. Die Demokraten waren zum guten Teile überspannte Pietisten, die Bureaukraten ebenso vielfach Bewunderer des französischen, aus dem Naturrecht und der Revolution erzeugten Verwaltungsmechanismus. Es konnte gar nicht ausbleiben, daß ein Philosoph, der das relative Recht und Unrecht all solcher Sinnesweisen hatte begreifen lernen, bei seiner Berührung mit dem öffentlichen Leben bald der einen, bald der anderen Richtung als Bundesgenosse erscheinen mußte.

Nun war es gewiß nicht bloß die Eigentümlichkeit der geschichtlichen Situation, sondern in hohem Maße auch die persönliche Eigenart Hegels, die es mit sich gebracht hat, daß er durch seine Vorrede zur Rechtsphilosophie als der unbedingte Gesinnungsgenosse der schroffsten Reaktion erschien. Diese Vorrede, deren rein philosophischer Inhalt von dem höchsten Werte ist, klingt durch ihre Bezugnahme auf Zeitereignisse, die damals die öffentliche Meinung erregten, geradezu wie eine Verteidigung nicht bloß der Karlsbader Beschlüsse, sondern aller Greuel der Demagogenverfolgung und wie eine Verurteilung des nationalen Idealismus. Zweifellos trägt sie stärker als irgendeine Hegelsche Arbeit den Charakter einer Gelegen-

*) Witte, Das Leben D. Tholucks. 2. Bd. 1886, S. 409.

**) Vgl. den Kampf um die Habilitation O. v. Gerlachs, bei Max Lenz, a. a. O. S. 350ff.

heitsschrift und offenbart nicht bloß den tiefen Geist des Philosophen, sondern auch seine Fähigkeit zu unbarmherziger, vernichtender Polemik. Sein Groll, der sich in dieser Vorrede entlud, richtete sich aber auch gegen einen Feind, wider den er vom Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an beständig gekämpft hatte. Die „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“, der er sogar in der Form der Kantischen Moral geradezu Unsittlichkeit vorgeworfen hatte*), sah er zu einer allgemeinen Weltweisheit ausgebreitet und verwässert. Einen der „Heerführer dieser Seichtigkeit“, Fries, hatte er bereits in der Einleitung seiner Logik 1812 mit rücksichtsloser Schroffheit behandelt**). Die von Fries wider ihn gerichtete Kritik hatte die Erbitterung Hegels gegen den Standpunkt und die Persönlichkeit von Fries nur verschärft. Er sah in dessen Methode eine Pseudowissenschaft, die zunächst den wissenschaftlichen Geist und dann die sittliche Ordnung zu zerstören drohte. Nun war durch die Torheiten bei dem Wartburgfeste von 1817 und noch mehr durch die Mordtat Sands die Gefahr offenbar geworden, die in der Pflege der subjektivistischen Geistesrichtung an den Universitäten tatsächlich lag. Alle Welt erschrak über das, was als praktische Folge der populären Zeitphilosophie erschien. Diesen Augenblick hat Hegel benutzt, um mit der ihm so sehr verhaßten wissenschaftlichen Richtung endgültig abzurechnen. Er durfte hoffen, ihre Verderblichkeit werde aus ihren Folgen jedermann einleuchten, und begrüßte es in gewissem Sinne mit Genugtuung, daß „jene sich so nennende Philosophie“ aus der Beschränkung auf die bloß theoretischen Erörterungen den Schritt getan habe, sich in der Wirklichkeit durchzusetzen. Dadurch habe sie den Widerstand der Regierungen gegen sich wachrufen müssen, die das nicht dulden können, was die substanzielle Quelle von den Taten, die allgemeinen Grundsätze, verdirbt (S. 11).

Das war die Konstellation, die es bewirkte, daß Hegel auf seinem Wege mit den Reaktionären zusammentraf,

---

*) Krit. Journ. d. Phil., 2. Bd., 2. St., S. 39.

**) „Eine soeben erschienene neueste Bearbeitung dieser Wissenschaft, System der Logik von Fries, kehrt zu den anthropologischen Grundlagen zurück. Die Seichtigkeit der dabei zugrunde liegenden Vorstellung oder Meinung an und für sich und der Ausführung überhebt mich der Mühe, irgend eine Rücksicht auf diese bedeutungslose Erscheinung zu nehmen.“

die für Privilegien und Absolutismus kämpften, während er für Staatsautorität und wahre, sittlich gegründete Freiheit eintrat. Aber darum ist er nicht ein Scherge der Reaktion geworden; viel eher darf man behaupten, daß in jenem kritischen Zeitpunkte selbst die Reaktion einen notwendigen und wahrhaften Gedanken zu verfechten helfen mußte. Überaus interessant ist es zu sehen, wie Worte aus Hegels Vorrede zur Rechtsphilosophie schon zwei Jahre, ehe sie geschrieben war, in dem Gutachten anklingen, das der Bischof Eylert dem Könige Friedrich Wilhelm III. über den Brief de Wettes an die Mutter Sands erstattet hat. Dort heißt es: „Ständen diese Ideen als solche isoliert da, gehörten sie dieser oder jener philosophischen Schule an, blieben sie in der abgeschlossenen Sphäre abstrakter Systeme, so möchte man sie sich selbst überlassen und von der Zeit, die sie gelehrt hat, auch ihren Untergang erwarten: aber sie leben nicht bloß im spekulierenden Verstande und der trockenen Vorstellung, sie sind auch in das Gemüt und seine Affekte eingedrungen; sie greifen tief und zerstörend in das wirkliche Leben ein; sie bilden Faktionen und schließen Bündnisse; sie bewaffnen sich mit dem Dolche und haben eine die bestehende Ordnung angreifende, politische, tief und weit verzweigte Tendenz erhalten"*). Man möchte fast auf persönliche Beziehungen zwischen Hegel und Eylert schließen, die es diesem ermöglicht haben, sich einer Ausdrucksweise zu bedienen, wie sie für Hegel charakteristisch zu sein scheint. Jedenfalls aber zeigt diese Übereinstimmung, daß Hegel, als er in seiner Vorrede gegen seine alten Feinde vorging, sich dazu durch die aller Welt vor Augen liegenden Tatsachen konnte aufgefordert fühlen.

Das Jahr darauf hat er einen ähnlichen Vorstoß, und wieder in einer Vorrede, gemacht. Endlich war nämlich, in demselben Jahre wie Hegels Rechtsphilosophie, der erste Band der langerwarteten Schleiermacherschen Glaubenslehre erschienen. Dieses Vorkommnis in der Wissenschaft sah Hegel in demselben Lichte an wie die Kompromittierung der Friesschen Richtung in der Politik, nämlich als ein ganz offenbares Fiasko und einen Beweis der vollkommenen Wertlosigkeit der Schleiermacherschen Theologie. In diesem Sinne schrieb er privatim an Hinrichs: „Von Daub erwarte ich eine offene Erklärung, ob

*) Max Lenz, a. a. O. S. 74.

denn das die Dogmatik der unirten, evangelischen Kirche sey, was man uns — freylich nur in einem erst ersten Teile, vermutlich weil man für Weiteres in diesen Zeiten der Unterdrückung, wie man es heißt — nicht traut — als solche zu bieten die Unverschämtheit und Plattheit gehabt hat"*). In der Überzeugung, daß nunmehr diese Theologie sich selber das Urteil gesprochen habe, hat dann Hegel in der Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie die Hinrichtung an ihr vollziehen wollen, als er über die „tierische Unwissenheit von Gott" klagte, die sich in der modernen Theologie kundtue, und erklärte, nach ihren Prinzipien sei „der Hund der beste Christ"**).

Bei Unzähligen in der Mit- und Nachwelt hat sich Hegel durch diese beiden Vorreden ganz gewaltig geschadet; er hatte die Festigkeit völlig unterschätzt, mit der die von ihm verworfenen Richtungen sich in der Stimmung der Menschen eingewurzelt hatten. Aber von ihm war es durchaus ehrlich gehandelt und im Bewußtsein, ohne Rücksicht auf Menschen schlechthin der Sache zu dienen, wenn er die Gelegenheit benutzte, die sich ihm zu bieten schien, um mit den ihm widerwärtigsten Gedankenrichtungen abzurechnen. So hat er über seine Vorrede zur Rechtsphilosophie und ihren Eindruck auf die Öffentlichkeit auch selbst an Daub geschrieben: „Mit meinem Vorwort und dahin einschlagenden Äußerungen habe ich allerdings, wie Sie gesehen haben werden, dieser kahlen und anmaßenden Sekte, — dem Kalbe, wie man in Schwaben zu reden pflegt, ins Auge schlagen wollen; sie war gewohnt, unbedingt das Wort zu haben, und ist zum Teil sehr verwundert gewesen, daß man von wissenschaftlicher Seite nichts auf sie halte und gar den Mut haben könne, öffentlich gegen sie zu sprechen; hier, wo diese Parthie insbesondere das Wort zu führen gewohnt ist und war und sich für eine puissance hielt, — habe ich freylich saure, wenigstens stumme Gesichter gegen mich zu sehen gehabt. Auf vormals sogenannte Schmalzgesellenschaft konnten sie nicht schieben, was ich gesagt, und waren daher um so mehr in Verlegenheit, in welche Kategorieen sie die

*) Briefe von und an Hegel, Bd. 2, S. 66. — Das Original des Briefes, wonach obiges Zitat gegeben ist, befindet sich auf der Kgl. Bibl. in Berlin.

**) Hegels Wwe., 17. Bd., S. 303, 295.

Sache bringen sollten“*). — Später hat man doch die Kategorie der Schmalzgesellenschaft gar zu gerne angewandt, aber dadurch nur bewiesen, daß man sich eben auf die Warte des Philosophen zu begeben nicht fähig sei, der die verschiedenen Strömungen der Zeit von höherem Gesichtspunkte als ihre Parteigänger zu betrachten weiß.

In Wahrheit ist Hegel von der nationalen Idee tief durchdrungen gewesen, wenngleich er, auch hierin Goethe verwandt, für die deutsche Nationalität vorerst die Einheit in dem geistigen Leben, hauptsächlich in dem protestantischen Glauben als die allein wirkliche ansah und die unwirklichen Aspirationen auf eine von unten herauf „durch die heilige Kette der Freundschaft“ zu erreichende politische Einheit als Torheiten verwarf. Zu genau hatte er die politische Zersplitterung Deutschlands, zu genau den die einzelnen „Völkchen“ beseelenden Geist der Besonderheit und des Eigensinns kennen gelernt, als daß er an eine Wiedergeburt des deutschen Reiches aus dem „Brei des Herzens“ hätte glauben können. Als er in seiner etwa 1802 geschriebenen, aber damals ungedruckt gebliebenen, glänzenden Abhandlung über die „Verfassung Deutschlands“**) die einfache Wahrheit aussprach, daß Deutschland kein Staat mehr, seine Verfassung nichts als ein Gedankending sei, da hat er doch nicht bloß in der Stimmung der Resignation festgestellt, was damals war, er hat auch mit wahrhaft prophetischem Blicke den einzigen Ausweg aus der trostlosen Zerfahrenheit der deutschen Zustände vorgezeichnet. „Der gemeine Haufe des deutschen Volkes nebst seinen Landständen, die von gar nichts anderem als von Trennung der deutschen Völkerschaften wissen, und denen die Vereinigung derselben etwas ganz Fremdes ist, müßte durch die Gewalt eines Eroberers in eine Masse versammelt, sie müßten gezwungen werden, sich als zu Deutschland gehörig zu betrachten. Dieser Theseus müßte Großmut genug haben, dem Volke, das er aus zerstreuten Völkchen geschaffen hätte, einen Anteil an dem, was alle betrifft, einzuräumen — weil eine demokratische Verfassung, wie sie Theseus seinem Volke gab, in unseren Zeiten und großen Staaten ein Widerspruch in sich selbst ist, so würde der Anteil eine Organi-

---

*) Briefe von u. an Hegel. Bd. 2, S. 46.

**) Kritik der Verfassung Deutschlands von Georg Friedr. Wilh. Hegel, herausgegeben von Dr. Georg Mollat, Kassel 1893.

sation sein — Charakter genug, um — wenn er auch nicht wie Theseus mit Undank belohnt würde, sondern sich durch die Direktion der Staatsmacht, die er in Händen hätte, davor sichern könnte — den Haß tragen zu wollen, den Richelieu und andere große Menschen auf sich luden, welche die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen zertrümmerten. — Begriff und Einsicht führen etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß sie durch die Gewalt gerechtfertigt werden müssen: dann unterwirft sich ihnen der Mensch."*)

Als Hegel diese Zeilen schrieb, stand ihm schon das Bild Napoleons vor der Seele, der mit Gewalt in Frankreich Begriff und Einsicht zur Herrschaft gebracht hatte und hernach auch in Deutschland als der Zertrümmerer verrotteter Unordnungen und als Wegbereiter für zweckmäßigen Wiederaufbau vernünftiger Ordnungen ein weltgeschichtliches Reinigungsamt führen sollte. In diesem Sinne verdiente er wohl die Bewunderung, die ihm Hegel zollte. Sein Sturz aber bestätigte dem Philosophen, was er schon in der Phänomenologie ausgesprochen hatte, daß auf die Erscheinung des freien Selbstbewußtseins als einer die Wirklichkeit zerstörenden und nach sich selbst formenden Einzelheit die neue Gestalt des moralischen Geistes folgen müsse**), dem die Wirklichkeit nichts als die Stätte der Bewährung seiner inneren Freiheit ist. Damit sieht er dann den Fortschritt, zu dem der Weltgeist der Zeit das Kommando gegeben hat***), wieder auf die Seite der inneren Entfaltung der in den Volksgeistern vorhandenen Kräfte gelegt und, während ihm die äußerliche Organisiererei in Bayern als ein ziemlich substanzloses Verfahren erscheint, so lenken sich seine Blicke allmählich auf Preußen hin als auf den Staat, der von innen heraus dem Streben der Zeit entgegenkommt.

In seiner Schrift über die Verfassung Deutschlands hatte Hegel noch sehr unfreundlich von Preußen gesprochen. „Welche Dürre," so schreibt er, „im preu-

---

*) a. a. O. S. 130f.

**) Briefe von und an Hegel, Bd. I, S. 271f. — Phänomen., Phil. Bibl. Bd. 114, S. 387.

***) Briefe von u. an Hegel, Bd. 1, S. 401. — Ausführlicher aber ungefähr im gleichen Sinne, handelt hierüber Max Lenz, a. a. O. S. 197ff.

ßischen Staate herrscht, das fällt jedem auf, der das erste Dorf desselben betritt oder seinen völligen Mangel an wissenschaftlichem und künstlerischem Genie sieht oder seine Stärke nicht nach der ephemeren Energie betrachtet, zu der ein einzelnes Genie ihn für eine Zeit hinauf zu zwingen gewußt hat."*) Indessen hat er doch Preußen in derselben Schrift auch schon von einer anderen Seite her betrachtet, wenngleich mit Mißtrauen und Abneigung. Er schreibt: „Preußen ist durch diese seine Macht außer der Sphäre des gemeinschaftlichen Interesses getreten und deswegen nicht mehr für die Stände als der natürliche Mittelpunkt für Erhaltung der Selbständigkeit anzusehen. Es kann die Allianz anderer Stände wünschen. Es ist hierin unabhängig von dem Bestande der deutschen Fürsten. Es kann sich für sich schützen. Der Bund der deutschen Stände mit ihm ist demnach ungleich; denn es bedarf derselben weniger, als sie desselben bedürfen, und der Vorteil muß also auch ungleich sein. Preußen kann selbst Besorgnisse erwecken."**) So wird man sein damaliges Urteil dahin zusammenfassen können, daß Preußen Macht und Organisation habe, aber keinen Geist, der sie belebte. Inzwischen aber war nun durch die Steinschen Reformen auch der Geist geweckt worden. Sie verbanden in glücklichster Weise die großen Prinzipien der modernen Freiheit mit dem bestehenden staatlichen Organismus. Der seiner selbst bewußte freie Geist zog in die preußische Staatsordnung ein, und Hegel konnte dort verwirklicht sehen, was er dereinst als Forderung an einen gebildeten Staat aufgestellt hatte: „Den Widerspruch, daß der Staat die höchste Gewalt sei, und daß die einzelnen durch sie nicht erdrückt seien, löst die Macht der Gesetze . . . Auf der Lösung dieser Aufgabe beruht alle Weisheit der Organisation der Staaten."***) Darum konnte Hegel, als er nach Berlin übergesiedelt war, der einleitenden Ansprache, mit der er seine Heidelberger Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte begonnen hatte, die Bemerkung anfügen: „Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größeren Ernst und höherem Bedürfnis gelangt, daß uns nur Ideen und das, was sich vor unserer Vernunft

*) a. a. O. S. 23f.
**) a. a. O. S. 105.
***) a. a. O. S. 137.

rechtfertigt, gelten kann. — Der preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist."*)

Daß Hegel diese Überzeugung sich bewahrt hat trotz der vielfach so weit hinter den Stein-Scharnhorstschen Idealen zurückbleibenden Wirklichkeit der vormärzlichen Zustände Preußens, beweist nur seinen tiefen staatsmännischen Sinn, der nicht an den vergänglichen Erscheinungen der Oberfläche haftet, sondern an das Substanzielle, den bleibenden Begriff sich hält. Es scheint für unser Vaterland die Regel zu bestehen, daß nach kaum einem Jahrzehnt ungemeinen politischen Aufschwunges lange Zeiten des enttäuschenden Schwankens, des Rückgreifens auf vergangene Verhältnisse folgen, damit in solcher Unruhe und Unbefriedigung sich das neue Prinzip wie ein Baum in schlechtem Wetter erst innerlich stärke und als unentbehrlich herausstelle. Ist es doch nach der Wiedergeburt des deutschen Reiches in der glorreichen Zeit Wilhelms I. nicht anders gegangen, und wäre es doch höchst kurzsichtig, wollte man die Stimmung der Reichsverdrossenheit in sich nähren, weil unsere Gegenwart so mannigfach von den Idealen abweicht, die dem neuen Reiche bei seiner Geburt mit in die Wiege gelegt worden sind. Nein, es gilt in geschichtlichem Sinne weiter schauen als über die Spanne weniger Jahre oder auch Jahrzehnte und überzeugt sein, daß, wo eine wahrhafte Idee am Werke ist, sie sich durch die ihr entgegenstehenden Hemmungen nur immer siegreicher hindurchringen wird. An der Idee, die er im preußischen Staate sich verwirklichen sah, hat Hegel festgehalten. Er hat Preußen als den Staat des Gedankens und der wahren bürgerlichen Freiheit, Berlin als den Mittelpunkt der deutschen Politik und Bildung erkannt und geliebt. Und darum war er freilich für das Treiben der Großdeutschen nicht zu haben.

Zwar in Heidelberg hat er durch seinen Schüler Carové den Burschenschaften nahe gestanden und noch in Berlin ein burschenschaftliches Fest mitgemacht, bei dem es ziemlich toll herging**) — schwerlich zu Hegels besonderer Freude. Aber an dem Traume der deutschen Republik hat er nie gehangen und hat sich, sobald der Zwiespalt zwischen der Staatsmacht und den demokratisch großdeutschen Ten-

---

*) Hegels Wwe., 13. Bd., 1. Aufl., S. 4 Anm.

**) Max Lenz, a. a. O. S. 53f.

denzen offen ausbrach, mit voller Entschiedenheit auf die Seite der Staatsmacht gestellt. In § 322 der Rechtsphilosophie hat er die bezeichnenden Worte geschrieben: „Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesamtheit, die einen mehr oder weniger selbständigen Staat ausmacht und ein eigenes Zentrum hat, sprechen — von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbständigkeit zu verlieren, um mit einem anderen ein Ganzes auszumachen, wissen wenig von der Natur einer Gesamtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat.“ (S. 261 f.) Gewiß, damit hat er sich als einen ausgemachten „Realpolitiker“ gekennzeichnet; aber soweit ist doch hoffentlich nun bei uns das politische Urteil allmählich gereift, daß wir für einen Politiker nur den halten, der mit den gegebenen Verhältnissen rechnet. Hegel hat wahrhaftig dem Idealen seinen zukommenden Platz eingeräumt. Er hat nicht nur allgemein die ideelle Welt als den eigentlichen Inhalt und Reichtum des Staates anerkannt, sondern mit hohem Freimut und männlicher Begeisterung die großen Ideale der deutschen Nation, die Prinzipien der Innerlichkeit und des protestantischen Gewissens, der sittlichen und der bürgerlichen Freiheit verfochten und verherrlicht. Wenn er als das unentbehrliche Gefäß, das diesen kostbaren Inhalt zu schützen bestimmt war, den Staat in seiner selbständigen Hoheit seinen Zeitgenossen vor Augen gestellt und sie zwar den Nationalstaat, aber nicht einen erträumten, sondern den geschichtlich vorhandenen und aus eigener Macht sich entwickelnden hat verstehen lehren wollen, so hat er auch damit ein Fundament gelegt, auf dem die späteren Geschlechter über den von ihm entworfenen Bau weiter hinaus bauen konnten. Er verdient auch in dieser Hinsicht den Namen, den Rosenkranz*) ihm mit gutem Recht beigelegt hat: der deutsche Nationalphilosoph.

*) Rosenkranz, Karl, Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig 1870.

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Vorrede des Herausgebers . . . . . . . . . . . . V
Einleitung des Herausgebebers . . . . . . . . VII—XCIII

**1. Kapitel. Die Stellung der Rechtsphilosophie in Hegels System.**

I. Die drei Teile der Philosophie des Geistes . . . . . XI
II. Der objektive Geist . . . . . . . . . . . . . . XVI
III. Objektiver und absoluter Geist . . . . . . . . . XXIV

**2. Kapitel. Das System der Hegelschen Rechtsphilosophie.**

I. Seine Voraussetzung . . . . . . . . . . . . XXXVI
II. Seine Anlage . . . . . . . . . . . . . . . XLII
III. Seine Ergebnisse . . . . . . . . . . . . . . L

**3. Kapitel. Der Geist der Hegelschen Sprachlehre.**

I. Die historische Idee . . . . . . . . . . . . LIX
II. Die liberale Idee . . . . . . . . . . . . . LXIX
III. Die nationale Idee . . . . . . . . . . . . LXXX


## Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.


Vorrede . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 3
Einleitung. Begriff der Philosophie des Rechts, des Willens, der Freiheit und des Rechts. § 1—32 . . . . . . . 18
Einteilung. § 33 . . . . . . . . . . . . . . . . 45

Erster Teil.

**Das abstrakte Recht.**

§ 34—104.

Erster Abschnitt. Das Eigentum. § 41—71 . . . . . . 52
a) Besitznahme. § 54—58 . . . . . . . . . . . . 60
b) Gebrauch der Sache. § 59—64 . . . . . . . . . 63
c) Entäußerung des Eigentums. § 65—70 . . . . . 67
Übergang vom Eigentum zum Vertrag. § 71 . . . 73
Zweiter Abschnitt. Der Vertrag. § 72—80 . . . . . . 74
Dritter Abschnitt. Das Unrecht. § 82—104 . . . . . 82
a) Unbefangenes (Zivil-)Unrecht. § 84—86 . . . . . 82
b) Betrug. § 87—89 . . . . . . . . . . . . . . 83
c) Zwang und Verbrechen. § 90—103 . . . . . . . 84
Übergang vom Recht zur Moralität. § 104 . . . . 93

## Zweiter Teil.

## Die Moralität.

§ 105—141.


| | Seite |
|---|---|
| Erster Abschnitt. Der Vorsatz und die Schuld. § 105—118 | 100 |
| Zweiter Abschnitt. Die Absicht und das Wohl. § 119—128 | 102 |
| Dritter Abschnitt. Das Gute und das Gewissen. § 129—141 | 109 |
| Moralische Formen des Bösen. Heuchelei, Probabilismus, gute Absicht, Überzeugung, Ironie. Anm. zu § 140 | 118 |
| Übergang der Moralität zur Sittlichkeit. § 141 . . . | 131 |


## Dritter Teil.

## Die Sittlichkeit.

§ 142—360.


| | |
|---|---|
| Erster Abschnitt. Die Familie. § 158—181 . . . . . | 140 |
| A. Die Ehe. § 161—169 . . . . . . . . . . . . | 140 |
| B. Das Vermögen der Familie. § 170—172 . . . . | 146 |
| C. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie. § 173—181 . . . . . . . . . . . . | 147 |
| Zweiter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft. § 182—256 | 154 |
| A. Das System der Bedürfnisse. § 189—208 . . . . | 159 |
| a) Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung. § 190—195 . . . . . . . . . . . . . . | 160 |
| b) Die Art der Arbeit. § 196—198 . . . . . . | 162 |
| c) Das Vermögen und die Stände. § 199—208 . . | 163 |
| B. Die Rechtspflege. § 209—229 . . . . . . . . . | 169 |
| a) Das Recht als Gesetz. § 211—214 . . . . . | 169 |
| b) Das Dasein des Gesetzes. § 215—218 . . . . | 174 |
| c) Das Gericht. § 219—229 . . . . . . . . . . | 177 |
| C. Die Polizei und Korporation. § 230—256 . . . . | 183 |
| a) Die Polizei. § 231—249 . . . . . . . . . . | 184 |
| b) Die Korporation. § 250—256 . . . . . . . . | 191 |
| Dritter Abschnitt. Der Staat. § 257—360 . . . . . . | 195 |
| A. Das innere Staatsrecht § 260—329 . . . . . . | 202 |
| I. Innere Verfassung für sich. § 272—320 . . . | 219 |
| a) Die fürstliche Gewalt. § 275—286 . . . . | 225 |
| b) Die Regierungsgewalt. § 287—297 . . . . | 237 |
| c) Die gesetzgebende Gewalt. § 298—320 . . | 243 |
| II. Die Souveränität gegen außen. § 321—329 . . | 261 |
| B. Das äußere Staatsrecht. § 330—340 . . . . . . | 266 |
| C. Die Weltgeschichte. § 341—360 . . . . . . . | 271 |

---

| | |
|---|---|
| **Zusätze aus Hegels Vorlesungen, redigiert von Eduard Gans** . . . . . . . . . . . . . . . . | 283 |


---

# Naturrecht und Staatswissenschaft.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

# Vorrede.

Die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses ist das Bedürfnis, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu den Vorlesungen in die Hände zu geben, welche ich meinem Amte gemäß über die Philosophie des Rechts halte. Dieses Lehrbuch ist eine weitere, insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über diesen Teil der Philosophie in der von mir sonst für meine Vorlesungen bestimmten Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg 1817)[1]) bereits enthalten sind.

Daß dieser Grundriß aber im Druck erscheinen sollte, hiermit auch vor das größere Publikum kommt, wurde die Veranlassung, die Anmerkungen, die zunächst in kurzer Erwähnung die verwandten oder abweichenden Vorstellungen, weiteren Folgen und dergleichen andeuten sollten, was in den Vorlesungen seine gehörige Erläuterung erhalten würde, manchmal schon hier weiter auszuführen, um den abstrakteren Inhalt des Textes zuweilen zu verdeutlichen, und auf naheliegende, in dermaliger Zeit gäng und gäbe Vorstellungen eine ausgedehntere Rücksicht zu nehmen. So ist eine Anzahl weitläufigerer Anmerkungen entstanden, als der Zweck und Stil eines Kompendiums sonst mit sich bringt. Ein eigentliches Kompendium jedoch hat den für fertig angesehenen Umkreis einer Wissenschaft zum Gegenstande, und das ihm Eigentümliche ist, vielleicht einen kleinen Zusatz hier und da ausgenommen, vornehmlich die Zusammenstellung und Ordnung der wesentlichen Momente eines Inhalts, der längst ebenso zugegeben und

---

[1]) Von Hegel selbst noch in zwei späteren, stark vermehrten Auflagen herausgegeben (1827, 1830). Die 3. Auflage ist als Bd. 33 der Phil. Bibl. von Georg Lasson neu herausgegeben worden. H. citiert in dem obigen Werke natürlich immer die 1. Aufl.; unter dem Strich werden hier die entsprechenden §§ der 3. Aufl. angegeben.

bekannt ist, als jene Form ihre längst ausgemachten Regeln und Manieren hat. Von einem philosophischen Grundriß erwartet man diesen Zuschnitt schon etwa darum nicht, weil man sich vorstellt, das, was die Philosophie vor sich bringe, sei ein so übernächtiges Werk als das Gewebe der Penelope, das jeden Tag von vorne angefangen werde.

Allerdings weicht dieser Grundriß zunächst von einem gewöhnlichen Kompendium durch die Methode ab, die darin das Leitende ausmacht. Daß aber die philosophische Art des Fortschreitens von einer Materie zu einer anderen und des wissenschaftlichen Beweisens, diese spekulative Erkenntnisweise überhaupt, wesentlich sich von anderer Erkenntnisweise unterscheidet, wird hier vorausgesetzt. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen Verschiedenheit kann es allein sein, was die Philosophie aus dem schmählichen Verfall, in welchen sie in unseren Zeiten versunken ist, herauszureißen vermögen wird. Man hat wohl die Unzulänglichkeit der Formen und Regeln der vormaligen Logik, des Definierens, Einteilens und Schließens, welche die Regeln der Verstandeserkenntnis enthalten, für die spekulative Wissenschaft erkannt, oder mehr nur gefühlt als erkannt, und dann diese Regeln nur als Fesseln weggeworfen, um aus dem Herzen, der Phantasie, der zufälligen Anschauung willkürlich zu sprechen; und da denn doch auch Reflexion und Gedankenverhältnisse eintreten müssen, verfährt man bewußtlos in der verachteten Methode des ganz gewöhnlichen Folgerns und Räsonnements. — Die Natur des spekulativen Wissens habe ich in meiner Wissenschaft der Logik[1]) ausführlich entwickelt; in diesem Grundriß ist darum nur hier und da eine Erläuterung über Fortgang und Methode hinzugefügt worden. Bei der konkreten und in sich so mannigfaltigen Beschaffenheit des Gegenstandes ist es zwar vernachlässigt worden, in allen und jeden Einzelheiten die logische Fortleitung nachzuweisen und herauszuheben; teils konnte dies bei vorausgesetzter Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Methode für überflüssig gehalten werden, teils wird aber es von selbst auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht. Von dieser

---

[1]) Nürnberg, 1812—16, in 3 Bdn. Den ersten Band hat Hegel selbst in seinem letzten Lebensjahre noch umgearbeitet; in dieser Fassung ist er als Bd. 3 der „Werke" Hs. erschienen. Bd. 4 und 5 der „Werke" geben die anderen Bände der Originalausgabe in unverändertem Abdruck wieder.

Seite möchte ich auch vornehmlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurteilt würde. Denn das, um was es in derselben zu tun ist, ist die Wissenschaft, und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden.

Man kann zwar von denen, die es am gründlichsten zu nehmen scheinen, hören, die Form sei etwas Äußeres und für die Sache Gleichgültiges, es komme nur auf diese an; man kann weiter das Geschäft des Schriftstellers, insbesondere des philosophischen darein setzen, Wahrheiten zu entdecken, Wahrheiten zu sagen, Wahrheiten und richtige Begriffe zu verbreiten. Wenn man nun betrachtet, wie solches Geschäft wirklich betrieben zu werden pflegt, so sieht man einesteils denselben alten Kohl immer wieder aufkochen und nach allen Seiten hin ausgeben — ein Geschäft, das wohl auch sein Verdienst um die Bildung und Erweckung der Gemüter haben wird, wenn es gleich mehr als ein vielgeschäftiger Überfluß angesehen werden könnte — „denn sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselben hören"[1]). Vornehmlich hat man vielfältige Gelegenheit, sich über den Ton und die Prätension, die sich dabei zu erkennen gibt, zu verwundern, nämlich als ob es der Welt nur noch an diesen eifrigen Verbreitern von Wahrheiten gefehlt hätte, und als ob der aufgewärmte Kohl neue und unerhörte Wahrheiten brächte, und vornehmlich immer „in jetziger Zeit" hauptsächlich zu beherzigen wäre. Andernteils aber sieht man, was von solchen Wahrheiten von der einen Seite her ausgegeben wird, durch eben dergleichen von anderen Seiten her ausgespendete Wahrheiten verdrängt und weggeschwemmt werden. Was nun in diesem Gedränge von Wahrheiten weder Altes noch Neues, sondern Bleibendes sei, wie soll dieses aus diesen formlos hin- und hergehenden Betrachtungen sich herausheben — wie anders sich unterscheiden und bewähren, als durch die Wissenschaft?

Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebensosehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen, und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er

---

[1]) Luk. 16, 29.

für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem Gegebenen, es sei durch die äußere positive Autorität des Staates oder der Übereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes unterstützt, stehen bleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?

Das einfache Verhalten des unbefangenen Gemütes ist, sich mit zutrauensvoller Überzeugung an die öffentlich bekannte Wahrheit zu halten, und auf diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben zu bauen. Gegen dieses einfache Verhalten tut sich etwa schon die vermeinte Schwierigkeit auf, wie aus den unendlich verschiedenen Meinungen sich das, was darin das allgemein Anerkannte und Gültige sei, unterscheiden und herausfinden lasse; und man kann diese Verlegenheit leicht für einen rechten und wahrhaften Ernst um die Sache nehmen. In der Tat sind aber die, welche sich auf diese Verlegenheit etwas zugute tun, in dem Falle, den Wald vor den Bäumen nicht zu sehen, und es ist nur die Verlegenheit und Schwierigkeit vorhanden, welche sie selbst veranstalten; ja diese ihre Verlegenheit und Schwierigkeit ist vielmehr der Beweis, daß sie etwas anderes als das allgemein Anerkannte und Geltende, als die Substanz des Rechten und Sittlichen wollen. Denn ist es darum wahrhaft, und nicht um die Eitelkeit und Besonderheit des Meinens und Seins zu tun, so hielten sie sich an das substantielle Rechte, nämlich an die Gebote der Sittlichkeit und des Staats, und richteten ihr Leben darnach ein. — Die weitere Schwierigkeit aber kommt von der Seite, daß der Mensch denkt und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht. Dieses Recht, so hoch, so göttlich es ist, wird aber in Unrecht verkehrt, wenn nur dies für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche und sich etwas Besonderes zu erfinden gewußt habe.

Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte beweise, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt, und hiernach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben

scheinen, auch eine Theorie und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr gemäße Treiben sieht, so sollte man meinen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen, noch gegenwärtig vorhanden sei, sondern als ob man jetzt — und dies Jetzt dauert immer fort — ganz von vorne anzufangen, und die sittliche Welt nur auf ein solches jetziges Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe. Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll gottverlassen sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein Problema sei. Hierin aber liege die Berechtigung, ja die Verpflichtung für jedes Denken, auch seinen Anlauf zu nehmen, doch nicht um den Stein der Weisen zu suchen, denn durch das Philosophieren unserer Zeit ist das Suchen erspart und jeder gewiß, so wie er steht und geht, diesen Stein in seiner Gewalt zu haben. Nun geschieht es freilich, daß diejenigen, welche in dieser Wirklichkeit des Staats leben und ihr Wissen und Wollen darin befriedigt finden, — und deren sind viele, ja mehr als es meinen und wissen, denn im Grunde sind es Alle, — daß also wenigstens diejenigen, welche mit Bewußtsein ihre Befriedigung im Staate haben, jener Anläufe und Versicherungen lachen und sie für ein bald lustigeres oder ernsteres, ergötzliches oder gefährliches, leeres Spiel nehmen. Jenes unruhige Treiben der Reflexion und Eitelkeit, sowie die Aufnahme und Begegnung, welche sie erfährt, wäre nun eine Sache für sich, die sich auf ihre Weise in sich entwickelt; aber

es ist die Philosophie überhaupt, welche sich durch jenes Getreibe in mannigfaltige Verachtung und Mißkredit gesetzt hat. Die schlimmste der Verachtungen ist diese, daß wie gesagt jeder, wie er so steht und geht, über die Philosophie überhaupt Bescheid zu wissen und abzusprechen imstande zu sein überzeugt ist. Keiner anderen Kunst und Wissenschaft wird diese letzte Verachtung bezeigt, zu meinen, daß man sie geradezu inne habe.

In der Tat, was wir von der Philosophie der neueren Zeit mit der größten Prätension über den Staat haben ausgehen sehen, berechtigte wohl jeden, der Lust hatte mitzusprechen, zu dieser Überzeugung, ebensolches von sich aus geradezu machen zu können und damit sich den Beweis, im Besitz der Philosophie zu sein, zu geben. Ohnehin hat die sich so nennende Philosophie es ausdrücklich ausgesprochen, daß das Wahre selbst nicht erkannt werden könne, sondern daß dies das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen lasse. Was ist darüber nicht alles der Jugend insbesondere zum Munde geredet worden? Die Jugend hat es sich denn auch wohl gesagt sein lassen. Den Seinen gibt Er's schlafend[1]), — ist auf die Wissenschaft angewendet worden, und damit hat jeder Schlafende sich zu den Seinen gezählt; was er so im Schlafe der Begriffe bekommen, war denn freilich auch Ware darnach. — Ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophieren nennt, Herr Fries*), hat sich nicht entblödet, bei einer feierlichen, berüchtigt gewordenen öffentlichen Gelegenheit[2]) in einer Rede über den Gegenstand von Staat und Staatsverfassung die Vorstellung zu geben: „in dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volkstümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen, durch die heilige Kette der Freundschaft unverbrüchlich vereinigt“, und dergleichen. — Dies

*) Von der Seichtigkeit seiner Wissenschaft habe ich sonst Zeugnis gegeben; s. Wissenschaft der Logik (Nürnberg 1812), Einl. S. XVII. [Anm., in den „Werken“, Bd. 3, S. 39, fortgelassen.]

1) Ps. 127, 2. — 2) Bei dem Wartburgfeste der deutschen Burschenschaften am 18. Oktober 1817.

ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwickelung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht, — diesen gebildeten Bau in den Brei des „Herzens, der Freundschaft und Begeisterung“ zusammenfließen zu lassen. Wie nach Epikur die Welt überhaupt, so ist freilich nicht, aber so sollte, die sittliche Welt nach solcher Vorstellung, der subjektiven Zufälligkeit des Meinens und der Willkür übergeben werden. Mit dem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunfteinsicht und Erkenntnis erspart. Mephistopheles bei Goethe, — eine gute Autorität, — sagt darüber ungefähr[1]), was ich auch sonst angeführt:

„Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
des Menschen allerhöchste Gaben —
so hast dem Teufel dich ergeben
und mußt zugrunde gehn.“

Unmittelbar nahe liegt es, daß solche Ansicht sich auch die Gestalt der Frömmigkeit annimmt; denn mit was allem hat dieses Getreibe sich nicht zu autorisieren versucht! Mit der Gottseligkeit und der Bibel aber hat es sich die höchste Berechtigung, die sittliche Ordnung und die Objektivität der Gesetze zu verachten, zu geben vermeint. Denn wohl ist es auch die Frömmigkeit, welche die in der Welt zu einem organischen Reiche auseinander geschlagene Wahrheit zur einfacheren Anschauung des Gefühls einwickelt. Aber sofern sie rechter Art ist, gibt sie die Form dieser Region auf, sobald sie aus dem Innern heraus in den Tag der Entfaltung und des geoffenbarten Reichtums der Idee eintritt, und bringt aus ihrem inneren Gottesdienst die Verehrung gegen eine an und für sich

[1]) Die Wiedergabe der Goetheschen Verse ist in der Tat höchst inkorrekt. H. hat sie früher schon in der Phänomenologie citiert, Lassonsche Ausgabe, S. 237 (Phil. Bibl. Bd. 114).

seiende, über die subjektive Form des Gefühls erhabene, Wahrheit und Gesetze mit.

Die besondere Form des übeln Gewissens, welche sich in der Art der Beredsamkeit, zu der sich jene Seichtigkeit aufspreizt, kund tut, kann hierbei bemerklich gemacht werden; und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am geistlosesten ist, am meisten vom Geiste spricht, wo sie am totesten und ledernsten redet, das Wort Leben und ins Leben einführen, wo sie die größte Selbstsucht des leeren Hochmuts kund tut, am meisten das Wort Volk im Munde führt. Das eigentümliche Wahrzeichen aber, das sie an der Stirne trägt, ist der Haß gegen das Gesetz. Daß Recht und Sittlichkeit, und die wirkliche Welt des Rechts und des Sittlichen sich durch den Gedanken erfaßt, durch Gedanken sich die Form der Vernünftigkeit, nämlich Allgemeinheit und Bestimmtheit gibt, dies, das Gesetz, ist es, was jenes sich das Belieben vorbehaltende Gefühl, jenes das Rechte in die subjektive Überzeugung stellende Gewissen, mit Grund als das sich feindseligste ansieht. Die Form des Rechten als einer Pflicht und als eines Gesetzes wird von ihm als ein toter, kalter Buchstabe und als eine Fessel empfunden; denn es erkennt in ihm nicht sich selbst, sich in ihm somit nicht frei, weil das Gesetz die Vernunft der Sache ist, und diese dem Gefühle nicht verstattet, sich an der eigenen Partikularität zu wärmen. Das Gesetz ist darum, wie im Laufe dieses Lehrbuchs irgendwo angemerkt worden[1]), vornehmlich das Schiboleth, an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volkes sich abscheiden.

Indem nun die Rabulisterei der Willkür sich des Namens der Philosophie bemächtigt und ein großes Publikum in die Meinung zu versetzen vermocht hat, als ob dergleichen Treiben Philosophie sei, so ist es fast gar zur Unehre geworden, über die Natur des Staats noch philosophisch zu sprechen; und es ist rechtlichen Männern nicht zu verargen, wenn sie in Ungeduld geraten, sobald sie von philosophischer Wissenschaft des Staats reden hören. Noch weniger ist sich zu verwundern, wenn die Regierungen auf solches Philosophieren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben, da ohnehin bei uns die Philosophie nicht wie etwa bei den Griechen als eine private Kunst exerziert wird, sondern sie eine öffentliche, das

---

[1]) § 258 Anm. S. 198f.

Publikum berührende Existenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienste, hat. Wenn die Regierungen ihren diesem Fache gewidmeten Gelehrten das Zutrauen bewiesen haben, sich für die Ausbildung und den Gehalt der Philosophie auf sie gänzlich zu verlassen, — wäre es hier und da, wenn man will, nicht so sehr Zutrauen, als Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft selbst gewesen, und das Lehramt derselben nur traditionell beibehalten worden (wie man denn, soviel mir bekannt ist, in Frankreich die Lehrstühle der Metaphysik wenigstens hat eingehen lassen) — so ist ihnen vielfältig jenes Zutrauen schlecht vergolten worden, oder wo man, im anderen Fall, Gleichgültigkeit sehen wollte, so wäre der Erfolg, das Verkommen gründlicher Erkenntnis, als ein Büßen dieser Gleichgültigkeit anzusehen. Zunächst scheint wohl die Seichtigkeit etwa am allerverträglichsten, wenigstens mit äußerer Ordnung und Ruhe zu sein, weil sie nicht dazu kommt, die Substanz der Sachen zu berühren, ja nur zu ahnen; sie würde somit zunächst wenigstens polizeilich nichts gegen sich haben, wenn nicht der Staat noch das Bedürfnis tieferer Bildung und Einsicht in sich schlösse und die Befriedigung desselben von der Wissenschaft forderte. Aber die Seichtigkeit führt von selbst in Rücksicht des Sittlichen, des Rechts und der Pflicht überhaupt, auf diejenigen Grundsätze, welche in dieser Sphäre das Seichte ausmachen, auf die Prinzipien der Sophisten, die wir aus Plato so entschieden kennen lernen, — die Prinzipien, welche das, was Recht ist, auf die subjektiven Zwecke und Meinungen, auf das subjektive Gefühl und die partikuläre Überzeugung stellen, — Prinzipien, aus welchen die Zerstörung ebenso der inneren Sittlichkeit und des rechtschaffenen Gewissens, der Liebe und des Rechts unter den Privatpersonen, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt. Die Bedeutung, welche dergleichen Erscheinungen für die Regierungen gewinnen müssen, wird sich nicht etwa durch den Titel abweisen lassen, der sich auf das geschenkte Zutrauen selbst und auf die Autorität eines Amtes stützte, um an den Staat zu fordern, daß er das, was die substantielle Quelle von den Taten, die allgemeinen Grundsätze, verdirbt, und sogar dessen Trotz, als ob es sich so gehörte, gewähren und walten lassen solle. Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand, — ist ein alter Scherz, den man wohl in unseren Zeiten nicht gar für Ernst wird behaupten wollen.

In der Wichtigkeit der Art und Weise des Philosophierens, welche durch die Umstände bei den Regierungen aufgefrischt worden ist, läßt sich das Moment des Schutzes und Vorschubs nicht verkennen, dessen das Studium der Philosophie nach vielen anderen Seiten hin bedürftig geworden zu sein scheint. Denn liest man in so vielen Produktionen aus dem Fache der positiven Wissenschaften, ingleichen der religiösen Erbaulichkeit und anderer unbestimmter Literatur, wie darin nicht nur die vorhin erwähnte Verachtung gegen die Philosophie bezeigt ist, daß solche, die zugleich beweisen, daß sie in der Gedankenbildung völlig zurück sind und Philosophie ihnen etwas ganz Fremdes ist, doch sie als etwas bei sich Abgetanes behandeln, — sondern wie daselbst ausdrücklich gegen die Philosophie losgezogen und ihr Inhalt, die begreifende Erkenntnis Gottes und der physischen und geistigen Natur, die Erkenntnis der Wahrheit als für eine törichte, ja sündhafte Anmaßung erklärt, wie die Vernunft, und wieder die Vernunft, und in unendlicher Wiederholung die Vernunft angeklagt, herabgesetzt und verdammt, — oder wie wenigstens zu erkennen gegeben wird, wie unbequem bei einem großen Teile des wissenschaftlich sein sollenden Treibens die doch unabwendbaren Ansprüche des Begriffes fallen, — wenn man, sage ich, dergleichen Erscheinungen vor sich hat, so möchte man beinahe dem Gedanken Raum geben, daß von dieser Seite die Tradition nicht mehr ehrwürdig, noch hinreichend wäre, dem philosophischen Studium die Toleranz und die öffentliche Existenz zu sichern*). — Die zu unserer Zeit gäng und gäben Deklamationen und Anmaßungen gegen die Philosophie bieten das sonderbare Schauspiel

---

*) Dergleichen Ansichten fielen mir bei einem Briefe Joh. v. Müllers (Werke, Teil VIII, S. 56) ein, wo es vom Zustande Roms im Jahre 1803, als diese Stadt unter französischer Herrschaft stand, unter anderem heißt: „Befragt, wie es um die öffentlichen Lehranstalten stehe, antwortete ein Professor: On les tolère comme les bordels.“ — Die sogenannte Vernunftlehre, nämlich die Logik, kann man wohl sogar noch empfehlen hören, etwa mit der Überzeugung, daß man sich mit ihr als trockener und unfruchtbarer Wissenschaft entweder ohnehin nicht mehr beschäftige, oder wenn dies hin und wieder geschehe, man in ihr nur inhaltslose, also nichtsgebende und nichtsverderbende Formeln erhalte, daß somit die Empfehlung auf keinen Fall schaden, sowie nichts nützen werde.

dar, daß sie durch jene Seichtigkeit, zu der diese Wissenschaft degradiert worden ist, einerseits ihr Recht haben, und andererseits selbst in diesem Elemente wurzeln, gegen das sie undankbar gerichtet sind. Denn indem jenes sich so nennende Philosophieren die Erkenntnis der Wahrheit für einen törichten Versuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiser *Roms* Adel und Sklaven, Tugend und Laster, Ehre und Unehre, Kenntnis und Unwissenheit *gleichgemacht* hat, alle Gedanken und alle Stoffe *nivelliert*, — so daß die Begriffe des Wahren, die Gesetze des Sittlichen auch weiter nichts sind als Meinungen und subjektive Überzeugungen, und die verbrecherischsten Grundsätze als *Überzeugungen* mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind, und daß ebenso jede noch so kahle und partikuläre Objekte und noch so stroherne Materien in gleiche Würde gestellt sind mit dem, was das Interesse aller denkenden Menschen und die Bänder der sittlichen Welt ausmacht.

Es ist darum als ein *Glück* für die Wissenschaft zu achten, — in der Tat ist es, wie bemerkt, die *Notwendigkeit der Sache*, — daß jenes Philosophieren, das sich als eine *Schulweisheit* in sich fortspinnen mochte, sich in näheres Verhältnis mit der Wirklichkeit gesetzt hat, in welcher es mit den Grundsätzen der Rechte und der Pflichten Ernst ist, und welche im Tage des Bewußtseins derselben lebt, und daß es somit zum *öffentlichen Bruche* gekommen ist. Es ist eben *diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*, welche die Mißverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen* ist, das Gott weiß wo sein sollte, — oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Räsonnierens. Im Verlaufe der folgenden Abhandlung habe ich bemerkt, daß selbst die *platonische* Republik, welche als das Sprichwort eines *leeren Ideals* gilt, wesentlich nichts aufgefaßt hat als die Natur der griechischen Sittlichkeit, und daß dann im Bewußtsein des in sie einbrechenden tieferen Prinzips, das an ihr unmittelbar nur als eine noch unbefriedigte Sehnsucht und damit nur als Verderben erscheinen konnte, *Plato* aus eben der Sehnsucht die Hilfe dagegen hat

suchen müssen, aber sie, die aus der Höhe kommen mußte, zunächst nur in einer äußeren besonderen Form jener Sittlichkeit suchen konnte, durch welche er jenes Verderben zu gewältigen sich ausdachte, und wodurch er ihren tieferen Trieb, die freie unendliche Persönlichkeit, gerade am tiefsten verletzte. Dadurch aber hat er sich als der große Geist bewiesen, daß eben das Prinzip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, die Angel ist, um welche die bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat.

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein, wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen. Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Gestalt das subjektive Bewußtsein habe, die Gegenwart für ein Eitles ansieht, über sie hinaus ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eiteln, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, ist es so selbst nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber zu erteilen, kann sie sich ersparen; Plato konnte es unterlassen, den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln, ebenso Fichte die Vervoll-

kommnung der Paßpolizei bis dahin, wie man es nannte, zu konstruieren, daß von den Verdächtigen nicht nur das Signalement in den Paß gesetzt, sondern das Porträt darin gemalt werden solle. In dergleichen Ausführungen ist von Philosophie keine Spur mehr zu sehen, und sie kann dergleichen Ultraweisheit um so mehr lassen, als sie über diese unendliche Menge von Gegenständen gerade am liberalsten sich zeigen soll. Damit wird die Wissenschaft auch von dem Hasse, den die Eitelkeit des Besserwissens auf eine Menge von Umständen und Institutionen wirft, — ein Haß, in welchem sich die Kleinlichkeit am meisten gefällt, weil sie nur dadurch zu einem Selbstgefühl kommt, — sich am entferntesten zeigen.

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

*Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.*
*Hic* Rhodus, *hic* saltus.

Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.

Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten:

Hier ist die Rose, hier tanze.

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Ver-

nunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.

Dies ist es auch, was den konkreteren Sinn dessen ausmacht, was oben[1]) abstrakter als Einheit der Form und des Inhalts bezeichnet worden ist, denn die Form in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee. — Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist. Wie es ein berühmtes Wort[2]) geworden ist, daß eine halbe Philosophie von Gott abführe, — und es ist dieselbe Halbheit, die das Erkennen in eine Annäherung zur Wahrheit setzt, — die wahre Philosophie aber zu Gott führe, so ist es dasselbe mit dem Staate. So wie die Vernunft sich nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespien wird[3]), ebensowenig begnügt sie sich mit der kalten Verzweiflung, die zugibt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts Besseres zu haben und nur darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sei; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntnis verschafft.

---

[1]) S. 4 f. — [2]) H. meint vermutlich den Ausspruch Baco's von Verulam, „leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere“ (de augm. sc. I, 5). — [3]) Apok. 3, 16.

Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Doch es ist Zeit, dieses Vorwort zu schließen; als Vorwort kam ihm ohnehin nur zu, äußerlich und subjektiv von dem Standpunkt der Schrift, der es vorangeschickt ist, zu sprechen. Soll philosophisch von einem Inhalte gesprochen werden, so verträgt er nur eine wissenschaftliche, objektive Behandlung, wie denn auch dem Verfasser Widerrede anderer Art als eine wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst, nur für ein subjektives Nachwort und beliebige Versicherung gelten und ihm gleichgültig sein muß.

Berlin, den 25. Juni 1820.

---

# Einleitung.

## § 1.

Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.

Die Philosophie hat es mit Ideen, und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu tun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie, daß der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst gibt. Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f. Die Gestaltung, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung gibt, ist zur Erkenntnis des Begriffs selbst, das andere, von der Form, nur als Begriff zu sein, unterschiedene wesentliche Moment der Idee.

## § 2.

Die Rechtswissenschaft ist ein Teil der Philosophie. Sie hat daher die Idee, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln, oder, was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst zuzusehen. Als Teil hat sie einen bestimmten Anfangspunkt, welcher das Resultat und die Wahrheit von dem ist, was vorhergeht, und was den sogenannten Beweis desselben ausmacht. Der Begriff des Rechts fällt daher seinem Werden nach außerhalb der Wissenschaft des Rechts, seine Deduktion ist hier vorausgesetzt und er ist als gegeben aufzunehmen.

Nach der formellen, nicht philosophischen Methode der Wissenschaften wird zuerst die Definition, wenigstens um der äußeren wissenschaftlichen Form wegen, gesucht und verlangt. Der positiven Rechtswissenschaft kann es übrigens auch darum nicht sehr zu tun sein, da sie vornehmlich darauf geht, anzugeben, was Rechtens ist, d. h. welches die besonderen gesetzlichen Bestimmungen sind, weswegen man zur Warnung sagte: omnis definitio in jure civili periculosa. Und in der Tat, je unzusammenhängender und widersprechender in sich die Bestimmungen eines Rechtes sind, desto weniger sind Definitionen in demselben möglich, denn diese sollen vielmehr allgemeine Bestimmungen enthalten, diese aber machen unmittelbar das Widersprechende, hier das Unrechtliche, in seiner Blöße sichtbar. So z. B. wäre für das römische Recht keine Definition vom Menschen möglich, denn der Sklave ließe sich darunter nicht subsumieren, in seinem Stand ist jener Begriff vielmehr verletzt; ebenso perikulös würde die Definition von Eigentum und Eigentümer für viele Verhältnisse erscheinen. — Die Deduktion aber der Definition wird etwa aus der Etymologie, vornehmlich daraus geführt, daß sie aus den besonderen Fällen abstrahiert und dabei das Gefühl und die Vorstellung der Menschen zum Grunde gelegt wird. Die Richtigkeit der Definition wird dann in die Übereinstimmung mit den vorhandenen Vorstellungen gesetzt. Bei dieser Methode wird das, was allein wissenschaftlich wesentlich ist, in Ansehung des Inhalts die Notwendigkeit der Sache an und für sich selbst (hier des Rechts), in Ansehung der Form aber die Natur des Begriffs, beiseite gestellt. Vielmehr ist in der philosophischen Erkenntnis die Notwendigkeit eines Begriffs die Hauptsache, und der Gang, als Resultat, geworden zu sein, sein Beweis und Deduktion. Indem so sein Inhalt für sich notwendig ist, so ist das Zweite, sich umzusehen, was in den Vorstellungen und in der Sprache demselben entspricht. Wie aber dieser Begriff für sich in seiner Wahrheit und wie er in der Vorstellung ist, dies kann nicht nur verschieden voneinander, sondern muß es auch der Form und Gestalt nach sein. Wenn jedoch die Vorstellung nicht auch ihrem Inhalte nach falsch ist, kann wohl der Begriff, als in ihr enthalten und, seinem Wesen nach, in ihr vorhanden aufgezeigt, d. h. die Vorstellung zur Form des Begriffs

erhoben werden. Aber sie ist so wenig Maßstab und Kriterium des für sich selbst notwendigen und wahren Begriffs, daß sie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen hat. — Wenn aber jene Weise des Erkennens mit ihren Förmlichkeiten von Definitionen, Schließen, Beweisen u. dergl., einerseits mehr oder weniger verschwunden ist, so ist es dagegen ein schlimmer Ersatz, den sie durch eine andere Manier erhalten hat, nämlich die Ideen überhaupt, so auch die des Rechts und dessen weiterer Bestimmungen als Tatsachen des Bewußtseins unmittelbar aufzugreifen und zu behaupten, und das natürliche oder ein gesteigertes Gefühl, die eigene Brust und die Begeisterung zur Quelle des Rechts zu machen. Wenn diese Methode die bequemste unter allen ist, so ist sie zugleich die unphilosophischste, — andere Seiten solcher Ansicht hier nicht zu erwähnen, die nicht bloß auf das Erkennen, sondern unmittelbar auf das Handeln Beziehung hat. Wenn die erste zwar formelle Methode doch noch die Form des Begriffes in der Definition, und im Beweise die Form einer Notwendigkeit des Erkennens fordert, so macht die Manier des unmittelbaren Bewußtseins und Gefühls die Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür des Wissens zum Prinzip. — Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie bestehe, ist hier aus der philosophischen Logik vorauszusetzen.

## § 3.

Das Recht ist positiv überhaupt a) durch die Form, in einem Staate Gültigkeit zu haben, und diese gesetzliche Autorität ist das Prinzip für die Kenntnis desselben, die positive Rechtswissenschaft. b) Dem Inhalte nach erhält dies Recht ein positives Element α) durch den besonderen Nationalcharakter eines Volkes, die Stufe seiner geschichtlichen Entwickelung und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der Naturnotwendigkeit angehören, β) durch die Notwendigkeit, daß ein System eines gesetzlichen Rechts die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besondere von außen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muß, — eine Anwendung, die nicht mehr spekulatives Denken und Entwickelung des Begriffes, sondern Subsumtion des Verstandes ist; γ) durch die für die Ent-

scheidung in der Wirklichkeit erforderlichen letzten Bestimmungen.

Wenn dem positiven Rechte und den Gesetzen das Gefühl des Herzens, Neigung und Willkür entgegengesetzt wird, so kann es wenigstens nicht die Philosophie sein, welche solche Autoritäten anerkennt. — Daß Gewalt und Tyrannei ein Element des positiven Rechts sein kann, ist demselben zufällig und geht seine Natur nicht an. Es wird späterhin §§ 211—214 die Stelle aufgezeigt werden, wo das Recht positiv werden muß. Hier sind die daselbst sich ergeben werdenden Bestimmungen nur angeführt worden, um die Grenze des philosophischen Rechts zu bezeichnen, und um sogleich die etwaige Vorstellung oder gar Forderung zu beseitigen, als ob durch dessen systematische Entwickelung ein positives Gesetzbuch, d. i. ein solches, wie der wirkliche Staat eines bedarf, herauskommen solle. — Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dies darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständnis; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältnis von Institutionen zu Pandekten. — In Ansehung des im § zuerst genannten geschichtlichen Elements im positiven Rechte hat Montesquieu die wahrhafte historische Ansicht, den echt philosophischen Standpunkt, angegeben, die Gesetzgebung überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen nicht isoliert und abstrakt zu betrachten, sondern vielmehr als abhängiges Moment einer Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen; in diesem Zusammenhange erhalten sie ihre wahrhafte Bedeutung, sowie damit ihre Rechtfertigung. — Das in der Zeit erscheinende Hervortreten und Entwickeln von Rechtsbestimmungen zu betrachten, — diese rein geschichtliche Bemühung, sowie die Erkenntnis ihrer verständigen Konsequenz, die aus der Vergleichung derselben mit bereits vorhandenen Rechtsverhältnissen hervorgeht, hat in ihrer eigenen Sphäre ihr Verdienst und ihre Würdigung und steht außer dem Verhältnis mit der philosophischen Betrachtung, insofern nämlich die Entwickelung aus historischen Gründen sich nicht selbst verwechselt mit der Entwickelung aus dem Begriffe, und die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung nicht

zur Bedeutung einer an und für sich gültigen Rechtfertigung ausgedehnt wird. Dieser Unterschied, der sehr wichtig und wohl festzuhalten ist, ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechts-Institutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig sein, wie eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts, die aus solchen Institutionen, als die römische väterliche Gewalt, der römische Ehestand, ganz konsequent flossen. Es seien aber auch Rechtsbestimmungen rechtlich und vernünftig, so ist es etwas ganz anderes, dies von ihnen aufzuzeigen, was allein durch den Begriff wahrhaftig geschehen kann, und ein anderes, das Geschichtliche ihres Hervortretens darzustellen, die Umstände, Fälle, Bedürfnisse und Begebenheiten, welche ihre Feststellung herbeigeführt haben. Ein solches Aufzeigen und (pragmatisches) Erkennen aus den näheren oder entfernteren geschichtlichen Ursachen heißt man häufig: Erklären oder noch lieber Begreifen, in der Meinung, als ob durch dieses Aufzeigen des Geschichtlichen alles oder vielmehr das Wesentliche, worauf es allein ankomme, geschehe, um das Gesetz oder Rechts-Institution zu begreifen; während vielmehr das wahrhaft Wesentliche, der Begriff der Sache, dabei gar nicht zur Sprache gekommen ist. — Man pflegt so auch von den römischen, germanischen Rechtsbegriffen, von Rechtsbegriffen, wie sie in diesem oder jenem Gesetzbuche bestimmt seien, zu sprechen, während dabei nichts von Begriffen, sondern allein allgemeine Rechtsbestimmungen, Verstandessätze, Grundsätze, Gesetze u. dergl. vorkommen. — Durch Hintansetzung jenes Unterschiedes gelingt es, den Standpunkt zu verrücken und die Frage nach der wahrhaften Rechtfertigung in eine Rechtfertigung aus Umständen, Konsequenz aus Voraussetzungen, die für sich etwa ebensowenig taugen u. s. f., hinüber zu spielen und überhaupt das Relative an die Stelle des Absoluten, die äußerliche Erscheinung an die Stelle der Natur der Sache zu setzen. Es geschieht der geschichtlichen Rechtfertigung, wenn sie das äußerliche Entstehen mit dem Entstehen aus dem Begriffe verwechselt, daß sie dann bewußtlos das Gegenteil dessen tut, was sie beabsichtigt. Wenn das Entstehen einer

Institution unter ihren bestimmten Umständen sich vollkommen zweckmäßig und notwendig erweist und hiermit das geleistet ist, was der historische Standpunkt erfordert, so folgt, wenn dies für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache selbst gelten soll, vielmehr das Gegenteil, daß nämlich, weil solche Umstände nicht mehr vorhanden sind, die Institution hiermit vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat. So, wenn z. B. für Aufrechthaltung der Klöster ihr Verdienst um Urbarmachung und Bevölkerung von Wüsteneien, um Erhaltung der Gelehrsamkeit durch Unterricht und Abschreiben u. s. f. geltend gemacht und dies Verdienst als Grund und Bestimmung für ihr Fortbestehen angesehen worden ist, so folgt aus demselben vielmehr, daß sie unter den ganz veränderten Umständen, insoweit wenigstens, überflüssig und unzweckmäßig geworden sind. — Indem nun die geschichtliche Bedeutung, das geschichtliche Aufzeigen und Begreiflichmachen des Entstehens, und die philosophische Ansicht gleichfalls des Entstehens und Begriffes der Sache in verschiedenen Sphären zu Hause sind, so können sie insofern eine gleichgültige Stellung gegeneinander behalten. Indem sie aber, auch im Wissenschaftlichen, diese ruhige Stellung nicht immer behalten, so führe ich noch etwas diese Berührung Betreffendes an, wie es in Herrn Hugos[1]) Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts erscheint, woraus zugleich eine weitere Erläuterung jener Manier des Gegensatzes hervorgehen kann. Herr Hugo führt daselbst (5. Auflage § 53) an, „daß Cicero die zwölf Tafeln, mit einem Seitenblicke auf die Philosophen, lobe“, „der Philosoph Phavorinus aber sie ganz ebenso behandle, wie seitdem schon mancher große Philosoph das positive Recht behandelt habe“. Herr Hugo spricht ebendaselbst die ein für allemal fertige Erwiderung auf solche Behandlung in dem Grunde aus, „weil Phavorinus die zwölf Tafeln ebensowenig, als diese Philosophen das positive Recht verstanden“. — Was die Zurechtweisung des Philosophen Phavorinus durch den Rechtsgelehrten Sextus Cäcilius bei Gellius noct. Attic. XX. 1. betrifft, so spricht sie zunächst das bleibende und wahrhafte Prinzip der Recht-

---

[1]) Hugo, Gustav Ritter von, 1764—1844, seit 1788 Professor in Göttingen.

fertigung des seinem Gehalte nach bloß Positiven aus. Non ignoras, sagt Cäcilius sehr gut zu Phavorinus, legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc., quid utilius plebiscito Voconio etc., quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia etc. — Diese Gesetze sind insofern positiv, als sie ihre Bedeutung und Zweckmäßigkeit in den Umständen, somit nur einen historischen Wert überhaupt haben, deswegen sind sie auch vergänglicher Natur. Die Weisheit der Gesetzgeber und Regierungen in dem, was sie für vorhandene Umstände getan und für Zeitverhältnisse festgesetzt haben, ist eine Sache für sich und gehört der Würdigung der Geschichte an, von der sie um so tiefer anerkannt werden wird, je mehr eine solche Würdigung von philosophischen Gesichtspunkten unterstützt ist. — Von den ferneren Rechtfertigungen der zwölf Tafeln gegen den Phavorinus aber will ich ein Beispiel anführen, weil Cäcilius dabei den unsterblichen Betrug der Methode des Verstandes und seines Räsonnierens anbringt, nämlich für eine schlechte Sache einen guten Grund anzugeben und zu meinen, sie damit gerechtfertigt zu haben. Für das abscheuliche Gesetz, welches dem Gläubiger nach den verlaufenen Fristen das Recht gab, den Schuldner zu töten oder ihn als Sklaven zu verkaufen, ja wenn der Gläubiger mehrere waren, von ihm sich Stücke abzuschneiden und ihn so unter sich zu teilen, und zwar so, daß, wenn einer zu viel oder zu wenig abgeschnitten hätte, ihm kein Rechtsnachteil daraus entstehen sollte (eine Klausel, welche Shakespeares Shylock, im Kaufmann von Venedig, zugute gekommen und von ihm dankbarst akzeptiert worden wäre), — führt Cäcilius den guten Grund an, daß Treu und Glauben dadurch um so mehr gesichert [werden] und es eben, um der Abscheulichkeit des Gesetzes willen, nie zur Anwendung desselben habe kommen sollen. Seiner Gedankenlosigkeit entgeht dabei nicht bloß die Reflexion, daß eben durch diese Bestimmung

jene Absicht, die Sicherung der Treu und Glaubens, vernichtet wird, sondern daß er selbst unmittelbar darauf ein Beispiel von der durch seine unmäßige Strafe verfehlten Wirkung des Gesetzes über die falschen Zeugnisse anführt. — Was aber Herr Hugo damit will, daß Phavorinus das Gesetz nicht verstanden habe, ist nicht abzusehen; jeder Schulknabe ist wohl fähig, es zu verstehen, und am besten würde der genannte Shylock auch noch die angeführte, für ihn so vorteilhafte Klausel verstanden haben; — unter Verstehen müßte Herr Hugo nur diejenige Bildung des Verstandes meinen, welche sich bei einem solchen Gesetze durch einen guten Grund beruhigt. — Ein anderes ebendaselbst dem Phavorinus vom Cäcilius nachgewiesenes Nichtverstehen kann übrigens ein Philosoph schon, ohne eben schamrot zu werden, eingestehen, — daß nämlich jumentum, welches nur „und nicht eine arcera“, nach dem Gesetze einem Kranken, um ihn als Zeugen vor Gericht zu bringen, zu leisten sei, nicht nur ein Pferd, sondern auch eine Kutsche oder Wagen bedeutet haben soll. Cäcilius konnte aus dieser gesetzlichen Bestimmung einen weiteren Beweis von der Vortrefflichkeit und Genauigkeit der alten Gesetze ziehen, daß sie sich nämlich sogar darauf einließen, für die Sistierung eines kranken Zeugen vor Gericht die Bestimmung nicht bloß bis zum Unterschiede von einem Pferde und einem Wagen, sondern von Wagen und Wagen, einem bedeckten und ausgefütterten, wie Cäcilius erläutert, und einem, der nicht so bequem ist, — zu treiben. — Man hätte hiermit die Wahl zwischen der Härte jenes Gesetzes oder zwischen der Unbedeutendheit solcher Bestimmungen, — aber die Unbedeutendheit von solchen Sachen und vollends von den gelehrten Erläuterungen derselben auszusagen, würde einer der größten Verstöße gegen diese und andere Gelehrsamkeit sein.

Herr Hugo kommt aber auch im angeführten Lehrbuche auf die Vernünftigkeit, in Ansehung des römischen Rechts zu sprechen; was mir davon aufgestoßen ist, ist folgendes. Nachdem derselbe in der Abhandlung des Zeitraums von Entstehung des Staats bis auf die zwölf Tafeln § 38 und 39 gesagt, „daß man (in Rom) viele Bedürfnisse gehabt und genötigt war, zu arbeiten, wobei man als Gehilfen Zug- und Lasttiere brauchte, wie sie bei uns vorkommen, daß der Boden

eine Abwechselung von Hügeln und Tälern war, und die Stadt auf einem Hügel lag u. s. w. — Anführungen, durch welche vielleicht der Sinn Montesquieus hat erfüllt sein sollen, wodurch man aber schwerlich seinen Geist getroffen finden wird, — so führt er nun § 40 zwar an, „daß der rechtliche Zustand noch sehr weit davon entfernt war, den höchsten Forderungen der Vernunft ein Genüge zu tun", (ganz richtig; das römische Familienrecht, die Sklaverei u. s. f. tut auch sehr geringen Forderungen der Vernunft kein Genüge); aber bei den folgenden Zeiträumen vergißt Herr Hugo anzugeben, in welchem und ob in irgend einem derselben das römische Recht den höchsten Forderungen der Vernunft Genüge geleistet habe. Jedoch von den juristischen Klassikern, in dem Zeitraume der höchsten Ausbildung des römischen Rechts, als Wissenschaft, wird § 289 gesagt, „daß man schon lange bemerkt, daß die juristischen Klassiker durch Philosophie gebildet waren"; aber „wenige wissen (durch die vielen Auflagen des Lehrbuchs des Herrn Hugo wissen es nun doch mehrere), daß es keine Art von Schriftstellern gibt, die im konsequenten Schließen aus Grundsätzen so sehr verdienten, den Mathematikern und in einer ganz auffallenden Eigenheit der Entwickelung der Begriffe dem neueren Schöpfer der Metaphysik an die Seite gesetzt zu werden, als gerade die römischen Rechtsgelehrten: letzteres belege der merkwürdige Umstand, daß nirgend so viele Trichotomien vorkommen, als bei den juristischen Klassikern und bei Kant". — Jene von Leibniz gerühmte Konsequenz ist gewiß eine wesentliche Eigenschaft der Rechtswissenschaft, wie der Mathematik und jeder anderen verständigen Wissenschaft; aber mit der Befriedigung der Forderungen der Vernunft und mit der philosophischen Wissenschaft hat diese Verstandes-Konsequenz noch nichts zu tun. Außerdem ist aber wohl die Inkonsequenz der römischen Rechtsgelehrten und der Prätoren als eine ihrer größten Tugenden zu achten, als durch welche sie von ungerechten und abscheulichen Institutionen abwichen, aber sich genötigt sahen, *callide* leere Wortunterschiede (wie das, was doch auch Erbschaft war, eine Bonorum possessio zu nennen) und eine selbst alberne Ausflucht (und Albernheit ist gleichfalls eine Inkonsequenz) zu ersinnen, um den Buchstaben der Tafeln zu retten, wie durch die

fictio, ὑπόκρισις, eine filia sei ein filius (Heinecc. Antiq. Rom., lib. I., tit. II., § 24). — Possierlich aber ist es, die juristischen Klassiker wegen einiger trichotomischer Einteilungen — vollends nach den daselbst Anm. 5 angeführten Beispielen — mit Kant zusammengestellt und so etwas Entwickelung der Begriffe geheißen zu sehen.

§ 4.

Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.

In Ansehung der Freiheit des Willens kann an die vormalige Verfahrungsart des Erkennens erinnert werden. Man setzte nämlich die Vorstellung des Willens voraus und versuchte aus ihr eine Definition desselben herauszubringen und festzusetzen; dann wurde nach der Weise der vormaligen empirischen Psychologie aus den verschiedenen Empfindungen und Erscheinungen des gewöhnlichen Bewußtseins, als Reue, Schuld u. dergl., als welche sich nur aus dem freien Willen sollen erklären lassen, der sogenannte Beweis geführt, daß der Wille frei sei. Bequemer ist es aber, sich kurzweg daran zu halten, daß die Freiheit als eine Tatsache des Bewußtseins gegeben sei und an sie geglaubt werden müsse. Daß der Wille frei und was Wille und Freiheit ist — die Deduktion hiervon kann, wie schon bemerkt ist (§ 2), allein im Zusammenhange des Ganzen stattfinden. Die Grundzüge dieser Prämisse, — daß der Geist zunächst Intelligenz und daß die Bestimmungen, durch welche sie in ihrer Entwickelung fortgeht, vom Gefühl, durch Vorstellen, zum Denken, der Weg sind, sich als Wille hervorzubringen, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist, — habe ich in meiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg, 1817) dargestellt und hoffe, deren weitere Ausführung dereinst geben zu können. Es ist mir um so mehr Bedürfnis, dadurch, wie ich hoffe, zu gründlicherer Erkenntnis der Natur des Geistes das Meinige beizutragen, da sich, wie daselbst

§ 367 Anm.[1]) bemerkt ist, nicht leicht eine philosophische Wissenschaft in so vernachlässigtem und schlechtem Zustande befindet als die *Lehre vom Geiste*, die man gewöhnlich Psychologie nennt. — In Ansehung der in diesem und in den folgenden §§ der Einleitung angegebenen Momente des Begriffes des Willens, welche das Resultat jener Prämisse sind, kann sich übrigens zum Behuf des Vorstellens auf das Selbstbewußtsein eines jeden berufen werden. Jeder wird zunächst in sich finden, von allem, was es sei, abstrahieren zu können und ebenso sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können, und ebenso für die weiteren Bestimmungen das Beispiel in seinem Selbstbewußtsein haben.

## § 5.

Der Wille enthält *α*) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es sei, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst.

Diejenigen, welche das Denken als ein besonderes, eigentümliches *Vermögen*, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigentümlichen *Vermögen*, betrachten und weiter gar das Denken als dem Willen, besonders dem guten Willen für nachteilig halten, zeigen sogleich von vornherein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen; eine Bemerkung, die über denselben Gegenstand noch öfters zu machen sein wird. — Wenn die *eine* hier bestimmte *Seite* des Willens, — diese *absolute Möglichkeit*, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, *abstrahieren* zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke, es ist, wozu der Wille sich bestimmt, oder die für sich von der Vorstellung als die Freiheit festgehalten wird, so ist dies die *negative* oder die Freiheit des *Verstandes*. — Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leiden-

---

[1]) In der 3. Aufl. § 444 (Lassonsche Ausgabe, Phil. Bibl. Bd. 33, S. 383f.).

schaft erhoben und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen, wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird[1]. Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgend einen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgend eine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei, die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung, und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein.

## § 6.

*β*) Ebenso ist Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands. — Dieser Inhalt sei nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt. Durch dies Setzen seiner selbst als eines bestimmten tritt Ich in das Dasein überhaupt; — das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich.

Dies zweite Moment der Bestimmung ist ebenso Negativität, Aufheben als das erste — es ist nämlich das Aufheben der ersten abstrakten Negativität. — Wie das Besondere überhaupt im Allgemeinen, so ist deswegen dies zweite Moment im ersten schon enthalten und nur ein Setzen dessen, was das erste schon an sich ist; — das erste Moment, als erstes für sich nämlich ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit, der Begriff, — sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraktion von aller

[1] Vgl. „Die absolute Freiheit und der Schrecken". Hegel, Phänomenologie (Phil. Bibl. Bd. 114, S. 378 ff.).

Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus. — Die Unterscheidung und Bestimmung der zwei angegebenen Momente findet sich in der Fichteschen Philosophie, ebenso in der Kantischen u. s. f.; nur, um bei der Fichteschen Darstellung stehen zu bleiben, ist Ich als das Unbegrenzte (im ersten Satze der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als Positives genommen (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes), so daß dieses abstrakte Ich für sich das Wahre sein soll, und daß darum ferner die Beschränkung, — das Negative überhaupt, sei es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Tätigkeit des Ich — (im zweiten Satze) hinzukommt. — Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im Ich, immanente Negativität aufzufassen, war der weitere Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte; — ein Bedürfnis, von welchem diejenigen nichts ahnen, welche den Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit nicht einmal in der Immanenz und Abstraktion, wie Fichte, auffassen.

## § 7.

γ) Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; — die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, — Einzelnheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen. — Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers.

Jedes Selbstbewußtsein weiß sich als Allgemeines, — als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahieren, — als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beiden Momente sind jedoch

nur Abstraktionen; das Konkrete und Wahre (und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatze das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist. — Diese Einheit ist die Einzelnheit, aber sie nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelnheit in der Vorstellung ist, sondern nach ihrem Begriffe (Encykl. der philosoph. Wissenschaften, § 112—114)[1], — oder diese Einzelnheit ist eigentlich nichts anderes als der Begriff selbst. Jene beiden ersten Momente, daß der Wille von allem abstrahieren könne und daß er auch bestimmt sei — durch sich oder anderes — werden leicht zugegeben und gefaßt, weil sie für sich unwahre und Verstandes-Momente sind; aber das dritte, das Wahre und Spekulative (und alles Wahre, insofern es begriffen wird, kann nur spekulativ gedacht werden) ist es, in welches einzugehen sich der Verstand weigert, der immer gerade den Begriff das Unbegreifliche nennt. Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Spekulation, der Unendlichkeit, als sich auf sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunktes aller Tätigkeit, Lebens und Bewußtseins, gehört der Logik als der rein spekulativen Philosophie an. — Es kann hier nur noch bemerklich gemacht werden, daß wenn man so spricht: der Wille ist allgemein, der Wille bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes Subjekt, oder Substrat ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich.

§ 8.

Das weiter Bestimmte der Besonderung (β. § 6) macht den Unterschied der Formen des Willens aus: a) insofern die Bestimmtheit der formelle Gegensatz von Subjektivem und Objektivem als äußerlicher unmittelbarer Existenz ist, so ist dies der formale Wille als Selbstbewußtsein, welcher eine Außenwelt vorfindet, und als die in der Bestimmtheit in sich zurückkehrende Einzelnheit der Prozeß ist, den subjektiven Zweck durch die Vermittelung der Tätigkeit und eines Mittels in die Ob-

[1]) In der 3. Aufl. §§ 163—165 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 159ff.).

jektivität zu übersetzen. Im Geiste, wie er an und für sich ist, als in welchem die Bestimmtheit schlechthin die seinige und wahrhafte ist (Encyklop., § 363)[1]), macht das Verhältnis des Bewußtseins nur die Seite der Erscheinung des Willens aus, welche hier nicht mehr für sich in Betrachtung kommt.

§ 9.

b) Insofern die Willensbestimmungen die eigenen des Willens, seine in sich reflektierte Besonderung überhaupt sind, sind sie Inhalt. Dieser Inhalt als Inhalt des Willens ist ihm nach der in a) angegebenen Form Zweck, teils innerlicher oder subjektiver in dem vorstellenden Wollen, teils durch die Vermittelung der das Subjektive in die Objektivität übersetzenden Tätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck.

§ 10.

Dieser Inhalt oder die unterschiedene Willensbestimmung ist zunächst unmittelbar. So ist der Wille nur an sich frei, oder für uns, oder es ist überhaupt der Wille in seinem Begriffe. Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande hat, ist er für sich, was er an sich ist.

Die Endlichkeit besteht nach dieser Bestimmung darin, daß, was etwas an sich oder seinem Begriffe nach ist, eine von dem verschiedene Existenz oder Erscheinung ist, was es für sich ist; so ist z. B. das abstrakte Außereinander der Natur an sich der Raum, für sich aber die Zeit. Es ist hierüber das Gedoppelte zu bemerken, erstens, daß, weil das Wahre nur die Idee ist, wenn man einen Gegenstand oder Bestimmung, nur wie er an sich oder im Begriffe ist, erfaßt, man ihn noch nicht in seiner Wahrheit hat; alsdann, daß etwas, wie es als Begriff oder an sich ist, gleichfalls existiert und diese Existenz eine eigene Gestalt des Gegenstandes ist (wie vorhin der Raum); die Trennung des Ansich- und Fürsichseins, die im Endlichen vorhanden ist, macht zugleich sein bloßes Dasein oder Erscheinung aus — (wie unmittelbar [hernach] ein Beispiel am natürlichen Willen und dann [am] formellen Rechte u. s. f. vorkommen wird). Der Verstand bleibt bei dem bloßen

[1]) In der 3. Aufl. § 440 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 380).

Ansichsein stehen und nennt so die Freiheit nach diesem Ansichsein ein Vermögen, wie sie denn so in der Tat nur die Möglichkeit ist. Aber er sieht diese Bestimmung als absolute und perennierende an und nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine Anwendung auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Wesen der Freiheit selbst gehöre; er hat es auf diese Weise nur mit dem Abstraktum, nicht mit ihrer Idee und Wahrheit zu tun.

§ 11.

Der nur erst an sich freie Wille ist der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen als ein unmittelbar vorhandener Inhalt, — es sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet. Dieser Inhalt nebst dessen entwickelten Bestimmungen kommt zwar von der Vernünftigkeit des Willens her und ist so an sich vernünftig, aber in solche Form der Unmittelbarkeit ausgelassen, ist er noch nicht in Form der Vernünftigkeit. Dieser Inhalt ist zwar für mich der Meinige überhaupt; diese Form und jener Inhalt sind aber noch verschieden, — der Wille ist so in sich endlicher Wille.

Die empirische Psychologie erzählt und beschreibt diese Triebe und Neigungen und die sich darauf gründenden Bedürfnisse, wie sie dieselben in der Erfahrung vorfindet oder vorzufinden vermeint, und sucht auf die gewöhnliche Weise diesen gegebenen Stoff zu klassifizieren. Was das Objektive dieser Triebe und wie dasselbe in seiner Wahrheit ohne die Form der Unvernünftigkeit, in der es Trieb ist, und wie es zugleich in seiner Existenz gestaltet ist, davon unten.

§ 12.

Das System dieses Inhalts, wie es sich im Willen unmittelbar vorfindet, ist nur als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der Meinige überhaupt neben anderen, und zugleich ein Allgemeines und Unbestimmtes ist, das vielerlei Gegenstände und Weisen der Befriedigung hat. [Dadurch] Daß der Wille sich in dieser gedoppelten Unbestimmtheit die Form der Einzelnheit

gibt (§ 7), ist er beschließend und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille.

Statt etwas beschließen, d. h. die Unbestimmtheit, in welcher der eine sowohl als der andere Inhalt zunächst nur ein möglicher ist, aufheben, hat unsere Sprache auch den Ausdruck: sich entschließen, indem die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale, aber unendlich Befruchtete, der Urkeim alles Daseins, in sich die Bestimmungen und Zwecke enthält und sie nur aus sich hervorbringt.

§ 13.

Durch das Beschließen setzt der Wille sich als Willen eines bestimmten Individuums und als sich hinaus gegen anderes unterscheidenden. Außer dieser Endlichkeit als Bewußtsein (§ 8) ist der unmittelbare Wille aber um des Unterschieds seiner Form und seines Inhalts (§ 11) willen formell, es kommt ihm nur das abstrakte Beschließen, als solches, zu, und der Inhalt ist noch nicht der Inhalt und das Werk seiner Freiheit.

Der Intelligenz als denkend bleibt der Gegenstand und Inhalt Allgemeines, sie selbst verhält sich als allgemeine Tätigkeit. Im Willen hat das Allgemeine zugleich wesentlich die Bedeutung des Meinigen, als Einzelnheit, und im unmittelbaren d. i. formellen Willen, als der abstrakten, noch nicht mit seiner freien Allgemeinheit erfüllten Einzelnheit. Im Willen beginnt daher die eigene Endlichkeit der Intelligenz, und nur dadurch, daß der Wille sich zum Denken wieder erhebt und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf und macht sich zum objektiven, unendlichen Willen. Diejenigen verstehen daher wenig von der Natur des Denkens und Wollens, welche meinen, im Willen überhaupt sei der Mensch unendlich, im Denken aber sei er oder gar die Vernunft beschränkt. Insofern Denken und Wollen noch unterschieden sind, ist vielmehr das Umgekehrte das Wahre, und die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen.

§ 14.

Der endliche Wille, als nur nach der Seite der Form sich in sich reflektierendes und bei sich selbst seiendes

unendliches Ich (§ 5) steht über dem Inhalt, den unterschiedenen Trieben, sowie über den weiteren einzelnen Arten ihrer Verwirklichung und Befriedigung, wie es zugleich, als nur formell unendliches, an diesen Inhalt, als die Bestimmungen seiner Natur und seiner äußeren Wirklichkeit, jedoch als unbestimmtes nicht an diesen oder jenen Inhalt, gebunden ist (§ 6 u. 11). Derselbe ist insofern für die Reflexion des Ich in sich nur ein Möglicher, als der Meinige zu sein oder auch nicht, und Ich die Möglichkeit, mich zu diesem oder einem anderen zu bestimmen, — unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußeren Bestimmungen zu wählen.

§ 15.

Die Freiheit des Willens ist nach dieser Bestimmung Willkür — in welcher dies beides enthalten ist, die freie von allem abstrahierende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe. Weil dieser an sich als Zweck notwendige Inhalt zugleich gegen jene Reflexion als Möglicher bestimmt ist, so ist die Willkür die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist.

Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der Willkür, — die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt, und dem an und für sich freien Willen. Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß man tun könne, was man wolle, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit u. s. f. ist, noch keine Ahnung findet. Die Reflexion, die formelle Allgemeinheit und Einheit des Selbstbewußtseins, ist die abstrakte Gewißheit des Willens von seiner Freiheit, aber sie ist noch nicht die Wahrheit derselben, weil sie sich noch nicht selbst zum Inhalte und Zwecke hat, die subjektive Seite also noch ein anderes ist als die gegenständliche; der Inhalt dieser Selbstbestimmung bleibt deswegen auch schlechthin nur ein Endliches. Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch. — In dem zur Zeit der Wolfischen Metaphysik vornehmlich geführten Streit, ob der Wille wirklich

frei, oder ob das Wissen von seiner Freiheit nur eine Täuschung sei, war es die Willkür, die man vor Augen gehabt. Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abstrakten Selbstbestimmung den Inhalt entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von außen kommt, obgleich dies Außen der Trieb, Vorstellung, überhaupt das, auf welche Weise es sei, so erfüllte Bewußtsein ist, daß der Inhalt nicht das Eigene der selbst bestimmenden Tätigkeit als solcher ist. Indem hiermit nur das formelle Element der freien Selbstbestimmung in der Willkür immanent, das andere Element aber ein ihr gegebenes ist, so kann die Willkür allerdings, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden. Die Freiheit in aller Reflexionsphilosophie, wie in der Kantischen und dann der Friesischen vollendeten Verseichtigung der Kantischen, ist nichts anders, als jene formale Selbsttätigkeit.

## § 16.

Das im Entschluß Gewählte (§ 14) kann der Wille ebenso wieder aufgeben (§ 5). Mit dieser Möglichkeit aber, ebenso über jeden anderen Inhalt, den er an die Stelle setzt, und ins Unendliche fort hinauszugehen, kommt er nicht über die Endlichkeit hinaus, weil jeder solcher Inhalt ein von der Form Verschiedenes, hiermit ein Endliches, und das Entgegengesetzte der Bestimmtheit, die Unbestimmtheit, — Unentschlossenheit oder Abstraktion, — nur das andere gleichfalls einseitige Moment ist.

## § 17.

Der Widerspruch, welcher die Willkür ist (§ 15), hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erscheinung, daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des anderen fordert u. s. f.; und indem der Trieb nur einfache Richtung seiner Bestimmtheit ist, das Maß somit nicht in sich selbst hat, so ist dies unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkür, sie verfahre nun dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen sei, oder nach welcher anderen beliebigen Rücksicht.

§ 18.

In Ansehung der Beurteilung der Triebe hat die Dialektik die Erscheinung, daß als immanent, somit positiv, die Bestimmungen des unmittelbaren Willens gut sind; der Mensch heißt so von Natur gut. Insofern sie aber Naturbestimmungen, also der Freiheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entgegen und das Negative sind, sind sie auszurotten; der Mensch heißt so von Natur böse. Das Entscheidende für die eine oder die andere Behauptung ist auf diesem Standpunkte gleichfalls die subjektive Willkür.

§ 19.

In der Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorstellung, daß sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjektiven und Zufälligen des Inhalts befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden. Das Wahrhafte dieser unbestimmten Forderung ist, daß die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmung seien; sie so aus dem Begriffe zu fassen, ist der Inhalt der Wissenschaft des Rechts.

Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nach allen seinen einzelnen Momenten z. B. Recht, Eigentum, Moralität, Familie, Staat u. s. f. in der Form vorgetragen werden, daß der Mensch von Natur den Trieb zum Recht, auch den Trieb zum Eigentum, zur Moralität, auch den Trieb der Geschlechterliebe, den Trieb zur Geselligkeit u. s. f. habe. Will man statt dieser Form der empirischen Psychologie vornehmer Weise eine philosophische Gestalt haben, so ist diese nach dem, was, wie vorhin bemerkt worden, in neuerer Zeit für Philosophie gegolten hat und noch gilt, wohlfeil damit zu bekommen, daß man sagt, der Mensch finde als Tatsache seines Bewußtseins in sich, daß er das Recht, Eigentum, den Staat u. s. f. wolle. Weiterhin wird eine andere Form desselben Inhalts, der hier in Gestalt von Trieben erscheint, nämlich die von Pflichten, eintreten.

§ 20.

Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie untereinander und dann

mit ihren Mitteln, Folgen u. s. f. und mit einem Ganzen der Befriedigung — der Glückseligkeit — vergleichend, die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff, und reiniget denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Roheit und Barbarei. Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der Bildung (vergl. § 187).

§ 21.

Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit, ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille — die wahrhafte Idee.

Das Selbstbewußtsein des Willens, als Begierde, Trieb ist sinnlich, wie das Sinnliche überhaupt die Äußerlichkeit und damit das Außersichsein des Selbstbewußtseins bezeichnet. Der reflektierende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seiende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit, zu seinem Gegenstande, — der Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des Denkens heißt. Das Selbstbewußtsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich durchsetzende Denken. Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist. Der Sklave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß sich nicht als Wesen; — und er weiß sich so nicht, das ist, er denkt sich nicht. Dies Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt, und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus. Die, welche philosophisch vom Recht, Moralität,

Sittlichkeit sprechen, und dabei das Denken ausschließen wollen, und an das Gefühl, Herz und Brust, an die Begeisterung verweisen, sprechen damit die tiefste Verachtung aus, in welche der Gedanke und die Wissenschaft gefallen ist, indem so die Wissenschaft sogar selbst, über sich in Verzweiflung und in die höchste Mattigkeit versunken, die Barbarei und das Gedankenlose sich zum Prinzip macht und so viel an ihr wäre, dem Menschen alle Wahrheit, Wert und Würde raubte.

§ 22.

Der an und für sich seiende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen (potentia), sondern das Wirklich-Unendliche (infinitum actu), weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit das Innerliche selbst ist.

Wenn man daher nur vom freien Willen, als solchem, spricht, ohne die Bestimmung, daß er der an und für sich freie Wille ist, so spricht man nur von der Anlage der Freiheit, oder von dem natürlichen und endlichen Willen (§ 11) und eben damit, der Worte und der Meinung unerachtet, nicht vom freien Willen. — Indem der Verstand das Unendliche nur als Negatives und damit als ein Jenseits faßt, meint er dem Unendlichen um so mehr Ehre anzutun, je mehr er es von sich weg in die Weite hinausschiebt und als ein Fremdes von sich entfernt. Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart, — er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee.

§ 23.

Nur in dieser Freiheit ist der Wille schlechthin bei sich, weil er sich auf nichts als auf sich selbst bezieht, sowie damit alles Verhältnis der Abhängigkeit von etwas anderem hinwegfällt. — Er ist wahr oder vielmehr die Wahrheit selbst, weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Dasein, d. i. als sich gegenüberstehendes zu sein, was sein Begriff ist, oder der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seinem Zwecke und Realität hat.

§ 24.

Er ist allgemein, weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelnheit aufgehoben ist, als welche allein in der Verschiedenheit des Begriffes und seines Gegenstandes oder Inhalts, oder nach anderer Form, in der Verschiedenheit seines subjektiven Fürsichseins — und seines Ansichseins, seiner ausschließenden und beschließenden Einzelnheit — und seiner Allgemeinheit selbst, liegt.

Die verschiedenen Bestimmungen der Allgemeinheit ergeben sich in der Logik (s. Encyklop. der philos. Wissenschaften, § 118—126)[1]. Bei diesem Ausdruck fällt dem Vorstellen zunächst die abstrakte und äußerliche ein; aber bei der an und für sich seienden Allgemeinheit, wie sie sich hier bestimmt hat, ist weder an die Allgemeinheit der Reflexion, die Gemeinschaftlichkeit oder die Allheit zu denken, noch an die abstrakte Allgemeinheit, welche außer dem Einzelnen, auf der anderen Seite steht, die abstrakte Verstandes-Identität (§ 6 Anm.). Es ist die in sich konkrete und so für sich seiende Allgemeinheit, welche die Substanz, die immanente Gattung oder immanente Idee des Selbstbewußtseins ist; — der Begriff des freien Willens, als das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist. — Das an und für sich seiende Allgemeine ist überhaupt das, was man das Vernünftige nennt und was nur auf diese spekulative Weise gefaßt werden kann.

§ 25.

Das Subjektive heißt in Ansehung des Willens überhaupt die Seite seines Selbstbewußtseins, der Einzelnheit (§ 7) im Unterschiede von seinem an sich seienden Begriffe, daher heißt seine Subjektivität $\alpha$) die reine Form, die absolute Einheit des Selbstbewußtseins mit sich, in der es als Ich = Ich schlechthin innerlich und abstraktes Beruhen auf sich ist — die reine Gewißheit seiner selbst, unterschieden von der Wahrheit; $\beta$) die Besonderheit des Willens als die Willkür und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke; $\gamma$) überhaupt die einseitige Form

---

[1]) In der 3. Aufl. §§ 169—178 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 164 ff.).

(§ 8), insofern das Gewollte, wie es seinem Inhalte nach sei, nur erst ein dem Selbstbewußtsein angehöriger Inhalt und unausgeführter Zweck ist.

§ 26.

Der Wille *α*) insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäß und wahrhaftig ist, ist der schlechthin objektive Wille, *β*) der objektive Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbstbewußtseins ist der in sein Objekt oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sei, versenkte Wille — der kindliche, sittliche, wie der sklavische, abergläubische u. s. f. — *γ*) Die Objektivität ist endlich die einseitige Form im Gegensatze der subjektiven Willensbestimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daseins, als äußerliche Existenz; der Wille wird sich in diesem Sinne erst durch die Ausführung seiner Zwecke objektiv.

Diese logischen Bestimmungen von Subjektivität und Objektivität sind hier in der Absicht besonders aufgeführt worden, um in Ansehung ihrer, da sie in der Folge oft gebraucht werden, ausdrücklich zu bemerken, daß es ihnen wie anderen Unterschieden und entgegengesetzten Reflexionsbestimmungen geht, um ihrer Endlichkeit und daher ihrer dialektischen Natur willen in ihr Entgegengesetztes überzugehen. Anderen solchen Bestimmungen des Gegensatzes bleibt jedoch ihre Bedeutung fest für Vorstellung und Verstand, indem ihre Identität noch als ein Innerliches ist. Im Willen hingegen führen solche Gegensätze, welche abstrakte und zugleich Bestimmungen von ihm, der nur als das Konkrete gewußt werden kann, sein sollen, von selbst auf diese ihre Identität und auf die Verwechslung ihrer Bedeutungen; — eine Verwechslung, die dem Verstande bewußtlos nur begegnet. — So ist der Wille, als die in sich seiende Freiheit, die Subjektivität selbst, diese ist damit sein Begriff und so seine Objektivität; Endlichkeit aber ist seine Subjektivität, im Gegensatze gegen die Objektivität; aber eben in diesem Gegensatze ist der Wille nicht bei sich, mit dem Objekte verwickelt, und seine Endlichkeit besteht ebensowohl darin, nicht subjektiv zu sein u. s. f. — Was daher im folgenden das Subjektive oder Objektive des Willens für eine Bedeutung haben soll, hat jedesmal aus dem Zusammenhang zu erhellen, der ihre Stellung in Beziehung auf die Totalität enthält.

§ 27.

Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes (§ 21), daß ihm seine Freiheit Gegenstand sei — objektiv sowohl in dem Sinne, daß sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, daß dies unmittelbare Wirklichkeit sei (§ 26) — um für sich, als Idee zu sein, was der Wille an sich ist; — der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will.

§ 28.

Die Tätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese überzusetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben, ist außer der formalen Weise des Bewußtseins (§ 8), worin die Objektivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die wesentliche Entwickelung des substantiellen Inhalts der Idee (§ 21), eine Entwickelung, in welcher der Begriff die zunächst selbst abstrakte Idee zur Totalität ihres Systems bestimmt, die als das Substantielle unabhängig von dem Gegensatze eines bloß subjektiven Zwecks und seiner Realisierung, dasselbe in diesen beiden Formen ist.

§ 29.

Dies, daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. — Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.

Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin „die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, daß sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“, das Hauptmoment ist — enthält teils nur eine negative Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille, nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist,

sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll. Nach diesem einmal angenommenen Prinzip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit, sowie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat.

## § 30.

Das Recht ist etwas Heiliges überhaupt, allein weil es das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist. — Der Formalismus des Rechts aber (und weiterhin der Pflicht) entsteht aus dem Unterschiede der Entwickelung des Freiheitsbegriffs. Gegen formelleres, d. i. abstrakteres und darum beschränkteres Recht, hat die Sphäre und Stufe des Geistes, in welcher er die weiteren in seiner Idee enthaltenen Momente zur Bestimmung und Wirklichkeit in sich gebracht hat, als die konkretere in sich reichere und wahrhafter allgemeine eben damit auch ein höheres Recht.

Jede Stufe der Entwickelung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität, der Sittlichkeit gegen das Recht gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste formelle der abstrakten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der Freiheit ist. In Kollision können sie nur kommen, insofern sie auf gleicher Linie stehen, Rechte zu sein; wäre der moralische Standpunkt des Geistes nicht auch ein Recht, die Freiheit in einer ihrer Formen, so könnte sie gar nicht in Kollision mit dem Rechte der Persönlichkeit oder einem anderen kommen, weil ein solches den Freiheitsbegriff, die höchste Bestimmung des Geistes, in sich enthält, gegen welchen Anderes ein substanzloses ist.

Aber die Kollision enthält zugleich dies andere Moment, daß sie beschränkt und damit auch eins dem anderen untergeordnet ist; nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute.

§ 31.

Die Methode, wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist — der Fortgang nicht durch die Versicherung, daß es verschiedene Verhältnisse gebe, und dann durch das Anwenden des Allgemeinen auf solchen von sonst her aufgenommenen Stoff geschieht, ist hier gleichfalls aus der Logik vorausgesetzt.

Das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich die Dialektik, — Dialektik also nicht in dem Sinne, daß sie einen dem Gefühl, dem unmittelbaren Bewußtsein überhaupt gegebenen Gegenstand, Satz u. s. f. auflöst, verwirrt, herüber und hinüber führt und es nur mit Herleiten seines Gegenteils zu tun hat, — eine negative Weise, wie sie häufig auch bei Plato erscheint. Sie kann so das Gegenteil einer Vorstellung, oder entschieden wie der alte Skeptizismus den Widerspruch derselben, oder auch matter Weise eine Annäherung zur Wahrheit, eine moderne Halbheit, als ihr letztes Resultat ansehen. Die höhere Dialektik des Begriffes ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den positiven Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein Entwickelung und immanentes Fortschreiten ist. Diese Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwickelung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende

Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen.

§ 32.

Die Bestimmungen in der Entwickelung des Begriffs sind einerseits selbst Begriffe, andererseits, weil der Begriff wesentlich als Idee ist, sind sie in der Form des Daseins, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen; so sind sie in der Wissenschaft zu betrachten.

In spekulativerem Sinn ist die Weise des Daseins eines Begriffes und seine Bestimmtheit eins und dasselbe. Es ist aber zu bemerken, daß die Momente, deren Resultat eine weiter bestimmte Form ist, ihm als Begriffsbestimmungen in der wissenschaftlichen Entwickelung der Idee vorangehen, aber nicht in der zeitlichen Entwickelung als Gestaltungen ihm vorausgehen. So hat die Idee, wie sie als Familie bestimmt ist, die Begriffsbestimmungen zur Voraussetzung, als deren Resultat sie im folgenden dargestellt werden wird. Aber daß diese inneren Voraussetzungen auch für sich schon als Gestaltungen, als Eigentumsrecht, Vertrag, Moralität u.s.f. vorhanden seien, dies ist die andere Seite der Entwickelung, die nur in höher vollendeter Bildung es zu diesem eigentümlich gestalteten Dasein ihrer Momente gebracht hat.

## Einteilung.

§ 33.

Nach dem Stufengange der Entwickelung der Idee des an und für sich freien Willens ist der Wille

A. unmittelbar; sein Begriff daher abstrakt, — die Persönlichkeit, — und sein Dasein eine unmittelbare äußerliche Sache; — die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechts.

B. der Wille aus dem äußeren Dasein in sich reflektiert, als subjektive Einzelnheit bestimmt gegen das Allgemeine, — dasselbe, teils als Inneres, das Gute, teils als Äußeres, eine vorhandene Welt, und diese beiden Seiten der Idee als nur durch ein-

ander vermittelt; die Idee in ihrer Entzweiung oder besonderen Existenz, das Recht des subjektiven Willens im Verhältnis zum Recht der Welt und zum Recht der, aber nur an sich seienden, Idee; — die Sphäre der Moralität.

C. die Einheit und Wahrheit dieser beiden abstrakten Momente, — die gedachte Idee des Guten realisiert in dem in sich reflektierten Willen und in äußerlicher Welt; — so daß die Freiheit als die Substanz ebensosehr als Wirklichkeit und Notwendigkeit existiert, wie als subjektiver Wille; — die Idee in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die Sittlichkeit.

Die sittliche Substanz aber ist gleichfalls

a. natürlicher Geist; — die Familie,

b. in ihrer Entzweiung und Erscheinung; — die bürgerliche Gesellschaft,

c. der Staat, als die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit; — welcher wirkliche und organische Geist α. eines Volks sich β. durch das Verhältnis der besonderen Volksgeister hindurch, γ. in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen Recht das Höchste ist.

Daß eine Sache oder Inhalt, der erst seinem Begriffe nach, oder wie er an sich ist, gesetzt ist, die Gestalt der Unmittelbarkeit oder des Seins hat, ist aus der spekulativen Logik vorausgesetzt; ein anderes ist der Begriff, der in der Form des Begriffs für sich ist; dieser ist nicht mehr ein Unmittelbares. — Gleicherweise ist das die Einteilung bestimmende Prinzip vorausgesetzt. Die Einteilung kann auch als eine historische Vorausangabe der Teile angesehen werden, denn die verschiedenen Stufen müssen als Entwickelungsmomente der Idee sich aus der Natur des Inhalts selbst hervorbringen. Eine philosophische Einteilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgendeinem oder mehreren aufgenommenen Einteilungsgründen gemachte äußere Klassifizierung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst. — Moralität und Sittlichkeit, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch

die Vorstellung sie zu unterscheiden; der Kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks Moralität, wie denn die praktischen Prinzipien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der Sittlichkeit sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber Moralität und Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dies nicht, diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen.

Erster Teil.

# Das abstrakte Recht.

§ 34.

Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit, — in sich einzelner Wille eines Subjekts. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weiteren Inhalt bestimmter Zwecke und als ausschließende Einzelnheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich.

§ 35.

Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelnheit, — das Subjekt ist insofern Person. In der Persönlichkeit liegt, daß ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, sowie nach unmittelbarem äußerlichen Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß.

Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat als konkretem auf irgendeine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist. In der Persönlichkeit ist daher das Wissen seiner als

Gegenstandes, aber als durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, insofern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Der an und für sich seiende Geist unterscheidet sich dadurch von dem erscheinenden Geiste, daß in derselben Bestimmung, worin dieser nur Selbstbewußtsein, — Bewußtsein von sich, aber nur nach dem natürlichen Willen und dessen noch äußerlichen Gegensätzen ist (Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807, S. 101 s. f. und Encyklopädie der philos. Wissensch. § 344)[1]), der Geist sich als abstraktes und zwar freies Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so Person ist.

§ 36.

1. Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.

§ 37.

2. Die Besonderheit des Willens ist wohl Moment des ganzen Bewußtseins des Willens (§ 34), aber in der abstrakten Persönlichkeit als solcher noch nicht enthalten. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfnis, Triebe, zufälliges Belieben u. s. f. — Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder mein Wohl an — ebensowenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht.

§ 38.

In Beziehung auf die konkrete Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weiteren Inhalt das abstrakte Recht nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung daher nur eine Erlaubnis oder Befugnis. Die Notwendigkeit dieses Rechts beschränkt sich aus demselben Grunde seiner Abstraktion auf das

[1]) Phänomenologie, Lassonsche Ausg., S. 116 f. (Phil. Bibl. 114. Bd.); Encyklop. 3. Aufl. § 424 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 374 f.).

Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen. Es gibt daher nur Rechtsverbote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalte nach das Verbot zugrunde liegen.

§ 39.

3. Die beschließende und unmittelbare Einzelnheit der Person verhält sich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenübersteht, aber dieser, als in sich unendlich und allgemein, ist die Beschränkung, nur subjektiv zu sein, widersprechend und nichtig. Sie ist das Tätige, sie aufzuheben und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Dasein als das ihrige zu setzen.

§ 40.

Das Recht ist zuerst das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise gibt,

a) Besitz, welcher Eigentum ist; — die Freiheit ist hier die des abstrakten Willens überhaupt, oder eben damit einer einzelnen sich nur zu sich verhaltenden Person.

b) Die Person, sich von sich unterscheidend, verhält sich zu einer anderen Person und zwar haben beide nur als Eigentümer für einander Dasein. Ihre an sich seiende Identität erhält Existenz durch das Übergehen des Eigentums des einen in das des anderen mit gemeinsamen Willen und Erhaltung ihres Rechts, — im Vertrag.

c) Der Wille als (a) in seiner Beziehung auf sich, nicht von einer anderen Person (b), sondern in sich selbst unterschieden, ist er, als besonderer Wille von sich als an und für sich seiendem verschieden und entgegengesetzt, — Unrecht und Verbrechen.

Die Einteilung des Rechts in Personen-Sachenrecht und das Recht zu Aktionen hat, so wie die vielen anderen dergleichen Einteilungen, zunächst den Zweck, die Menge des vorliegenden unorganischen Stoffs in eine äußerliche Ordnung zu bringen. Es liegt in diesem Einteilen vornehmlich die Verwirrung, Rechte, welche substantielle Verhältnisse, wie Familie und Staat, zu ihrer Voraussetzung haben, und solche, die sich auf die bloße abstrakte Persönlichkeit beziehen, kunterbunt zu vermischen. In diese Verwirrung gehört die Kantische und sonst beliebt gewordene Einteilung in sächliche, persönliche und dinglichpersönliche Rechte. Das

Schiefe und Begrifflose der Einteilung in Personen- und Sachenrecht, das in dem römischen Rechte zugrunde liegt, zu entwickeln (das Recht zu Aktionen betrifft die Rechtspflege und gehört nicht in diese Ordnung), würde zu weit führen. Hier erhellt schon so viel, daß nur die Persönlichkeit ein Recht an Sachen gibt und daher das persönliche Recht wesentlich Sachenrecht ist, — Sache im allgemeinen Sinne als das der Freiheit überhaupt Äußerliche, wozu auch mein Körper, mein Leben gehört. Dies Sachenrecht ist das Recht der Persönlichkeit als solcher. Was aber das im römischen Rechte sogenannte Personenrecht betrifft, so soll der Mensch erst, mit einem gewissen *status* betrachtet, eine Person sein (Heineccii Elem. Jur. Civ., § LXXV.); im römischen Rechte ist hiermit sogar die Persönlichkeit selbst, als gegenüber der Sklaverei, nur ein Stand, Zustand. Der Inhalt des römischen sogenannten Personenrechts betrifft dann außer dem Recht an Sklaven, wozu ungefähr auch die Kinder gehören, und dem Zustande der Rechtlosigkeit (capitis diminutio) die Familienverhältnisse. Bei Kant sind vollends die Familienverhältnisse, die auf dingliche Weise persönlichen Rechte. — Das römische Personenrecht ist daher nicht das Recht der Person als solcher, sondern wenigstens der besonderen Person; — späterhin wird sich zeigen, daß das Familienverhältnis vielmehr das Aufgeben der Persönlichkeit zu seiner substantiellen Grundlage hat. Es kann nun nicht anders als verkehrt erscheinen, das Recht der besonders bestimmten Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln. — Die persönlichen Rechte bei Kant sind die Rechte, die aus einem Vertrage entstehen, daß Ich etwas gebe, leiste — das *jus ad rem* im römischen Recht, das aus einer Obligatio entspringt. Es ist allerdings nur eine Person, die aus einem Vertrage zu leisten hat, sowie auch nur eine Person, die das Recht an eine solche Leistung erwirbt, aber ein solches Recht kann man darum nicht ein persönliches nennen; jede Art von Rechten kommt nur einer Person zu, und objektiv ist ein Recht aus dem Vertrage nicht Recht an eine Person, sondern nur an ein ihr Äußerliches, oder etwas von ihr zu Veräußerndes, immer an eine Sache.

---

## Erster Abschnitt.

# Das Eigentum.

§ 41.

Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu sein. Weil die Person der an und für sich seiende unendliche Wille in dieser ersten noch ganz abstrakten Bestimmung ist, so ist dies von ihm Unterschiedene, was die Sphäre seiner Freiheit ausmachen kann, gleichfalls als das von ihm unmittelbar Verschiedene und Trennbare bestimmt.

§ 42.

Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Äußerliche überhaupt, — eine Sache, ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses.

Sache hat wie das Objektive die entgegengesetzten Bedeutungen, das eine Mal, wenn man sagt: das ist die Sache, es kommt auf die Sache, nicht auf die Person an, — die Bedeutung des Substantiellen; das andere Mal gegen die Person (nämlich nicht das besondere Subjekt) ist die Sache das Gegenteil des Substantiellen, das seiner Bestimmung nach nur Äußerliche. — Was für den freien Geist, der vom bloßen Bewußtsein wohl unterschieden werden muß, das Äußerliche ist, ist es an und für sich, darum ist die Begriffsbestimmung der Natur dies, das Äußerliche an ihr selbst zu sein.

§ 43.

Die Person hat als der unmittelbare Begriff und damit auch wesentlich Einzelne eine natürliche Existenz, teils an ihr selbst, teils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält. — Nur von diesen Sachen, als die es unmittelbar, nicht von Bestimmungen, die es durch die Vermittelung des Willens zu werden fähig sind, ist hier bei der Person, die selbst noch in ihrer ersten Unmittelbarkeit ist, die Rede.

Geistige Geschicklichkeiten, Wissenschaften, Künste, selbst Religiöses (Predigten, Messen, Gebete, Segen in geweihten Dingen), Erfindungen u. s. f. werden Gegenstände

des Vertrags, anerkannten Sachen in Weise des Kaufens, Verkaufens u. s. f. gleichgesetzt. Man kann fragen, ob der Künstler, der Gelehrte u. s. f. im juristischen Besitze seiner Kunst, Wissenschaft, seiner Fähigkeit, eine Predigt zu halten, Messe zu lesen u. s. w. sei, d. i. ob dergleichen Gegenstände Sachen seien. Man wird Anstand nehmen, solche Geschicklichkeiten, Kenntnisse, Fähigkeiten u. s. f. Sachen zu nennen: da über dergleichen Besitz einerseits als über Sachen verhandelt und kontrahiert wird, er andererseits aber ein Inneres und Geistiges ist, kann der Verstand über die juristische Qualifikation desselben in Verlegenheit sein, da ihm nur der Gegensatz: daß etwas entweder Sache oder Nicht-Sache (wie das Entweder unendlich, Oder endlich), vorschwebt. Kenntnisse, Wissenschaften, Talente u. s. f. sind freilich dem freien Geiste eigen und ein Innerliches desselben, nicht ein Äußerliches, aber ebensosehr kann er ihnen durch die Äußerung ein äußerliches Dasein geben und sie veräußern (s. unten), wodurch sie unter die Bestimmung von Sachen gesetzt werden. Sie sind also nicht zuerst ein Unmittelbares, sondern werden es erst durch die Vermittelung des Geistes, der sein Inneres zur Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit herabsetzt. — Nach der unrechtlichen und unsittlichen Bestimmung des römischen Rechts waren die Kinder Sachen für den Vater und dieser hiermit im juristischen Besitze seiner Kinder, und doch wohl stand er auch im sittlichen Verhältnisse der Liebe zu ihnen (das freilich durch jenes Unrecht sehr geschwächt werden mußte). Es fand darin also eine, aber ganz unrechtliche Vereinigung der beiden Bestimmungen von Sache und Nicht-Sache statt. — Im abstrakten Rechte, das nur die Person als solche, somit auch das Besondere, was zum Dasein und Sphäre ihrer Freiheit gehört, nur insofern zum Gegenstande hat, als es als ein von ihr Trennbares und unmittelbar Verschiedenes ist, dies mache seine wesentliche Bestimmung aus, oder es könne sie nur erst vermittelst des subjektiven Willens erhalten, kommen geistige Geschicklichkeiten, Wissenschaften u. s. f. allein nach ihrem juristischen Besitze in Betracht; der Besitz des Körpers und des Geistes, der durch Bildung, Studium, Gewöhnung u. s. f. erworben wird, und als ein inneres Eigentum des Geistes ist, ist hier nicht abzuhandeln. Von dem Übergange aber eines solchen geistigen Eigentums in die

Äußerlichkeit, in welcher es unter die Bestimmung eines juristisch-rechtlichen Eigentums fällt, ist erst bei der Veräußerung zu sprechen.

§ 44.

Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die Meinige ist, zu ihrem substantiellen Zwecke, da sie einen solchen nicht in sich selbst hat, ihrer Bestimmung und Seele meinen Willen erhält, — absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen.

Diejenige sogenannte Philosophie, welche den unmittelbaren einzelnen Dingen, dem Unpersönlichen, Realität im Sinne von Selbständigkeit und wahrhaftem Für- und Insichsein zuschreibt, ebenso diejenige, welche versichert, der Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding an sich ist, wird von dem Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt. Wenn für das Bewußtsein, für das Anschauen und Vorstellen die sogenannten Außendinge den Schein von Selbständigkeit haben, so ist dagegen der freie Wille der Idealismus, die Wahrheit solcher Wirklichkeit.

§ 45.

Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den Besitz aus, sowie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigentums aus.

Eigentum zu haben, erscheint in Rücksicht auf das Bedürfnis, indem dieses zum Ersten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung aber ist, daß vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigentum als das erste Dasein derselben, wesentlicher Zweck für sich ist.

§ 46.

Da mir im Eigentum mein Wille als persönlicher, somit als Wille des Einzelnen objektiv wird, so erhält es den Charakter von Privateigentum, und gemeinschaftliches Eigentum, das seiner Natur nach vereinzelt besessen

werden kann, die Bestimmung von einer an sich auflösbaren Gemeinschaft, in der meinen Anteil zu lassen, für sich Sache der Willkür ist.

Die Benutzung elementarischer Gegenstände ist, ihrer Natur nach, nicht fähig, zu Privatbesitz partikularisiert zu werden. — Die agrarischen Gesetze in Rom enthalten einen Kampf zwischen Gemeinsamkeit und Privateigentümlichkeit des Grundbesitzes; die letztere mußte als das vernünftigere Moment, obgleich auf Kosten anderen Rechts, die Oberhand behalten. — Familienfideikommissarisches Eigentum enthält ein Moment, dem das Recht der Persönlichkeit und damit des Privateigentums entgegensteht. Aber die Bestimmungen, die das Privateigentum betreffen, können höheren Sphären des Rechts, einem Gemeinwesen, dem Staate untergeordnet werden müssen, wie in Rücksicht auf Privateigentümlichkeit beim Eigentum einer sogenannten moralischen Person, Eigentum in toter Hand, der Fall ist. Jedoch können solche Ausnahmen nicht im Zufall, in Privatwillkür, Privatnutzen, sondern nur in dem vernünftigen Organismus des Staats begründet sein. — Die Idee des platonischen Staats enthält das Unrecht gegen die Person, des Privateigentums unfähig zu sein, als allgemeines Prinzip. Die Vorstellung von einer frommen oder freundschaftlichen und selbst erzwungenen Verbrüderung der Menschen mit Gemeinschaft der Güter und der Verbannung des privateigentümlichen Prinzips kann sich der Gesinnung leicht darbieten, welche die Natur der Freiheit des Geistes und des Rechts verkennt und sie nicht in ihren bestimmten Momenten erfaßt. Was die moralische oder religiöse Rücksicht betrifft, so hielt Epikur seine Freunde, wie sie, einen solchen Bund der Gütergemeinschaft zu errichten, vorhatten, gerade aus dem Grunde davon ab, weil dies ein Mißtrauen beweise, und die einander mißtrauen, nicht Freunde seien. (Diog. Laërt. l. X. n. VI.)

## § 47.

Als Person bin Ich selbst unmittelbar Einzelner, — dies heißt in seiner weiteren Bestimmung zunächst: Ich bin lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungeteiltes äußeres Dasein, die reale Möglichkeit alles weiter be-

stimmten Daseins ist. Aber als Person habe ich zugleich mein Leben und Körper, wie andere Sachen, nur insofern es mein Wille ist.

Daß Ich nach der Seite, nach welcher Ich nicht als der für sich seiende, sondern als der unmittelbare Begriff existiere, lebendig bin und einen organischen Körper habe, beruht auf dem Begriffe des Lebens und dem des Geistes als Seele, — auf Momenten, die aus der Naturphilosophie (Encyklop. der philos. Wissensch. § 259ff. vgl. § 161, 164 und 298) und der Anthropologie (ebendas. § 318)[1]) aufgenommen sind. —

Ich habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will; das Tier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch.

§ 48.

Der Körper, insofern er unmittelbares Dasein ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu sein, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden (§ 57). — Aber für andere bin ich wesentlich ein Freies in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe.

Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht werden. Insofern Ich lebe, ist meine Seele (der Begriff und höher das Freie) und der Leib nicht geschieden, dieser ist das Dasein der Freiheit und Ich empfinde in ihm. Es ist daher nur ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das Ding an sich, die Seele, nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der Körper mißhandelt und die Existenz der Person der Gewalt eines anderen unterworfen wird. Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei sein. Aber dies ist mein Wille, für den anderen bin Ich in meinem Körper; frei für den anderen bin ich nur als frei im Dasein, ist ein identischer Satz (s. meine Wissensch. der Logik I. Bd.,

[1]) In der 3. Aufl. § 336ff.; vgl. §§ 213, 216, 376 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 303ff., 190, 194, 331) u. §§ 388ff. (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 339ff.).

S. 49ff.)[1]). Meinem Körper von anderen angetane Gewalt ist Mir angetane Gewalt.

Daß, weil Ich empfinde, die Berührung und Gewalt gegen meinen Körper mich unmittelbar als wirklich und gegenwärtig berührt, macht den Unterschied zwischen persönlicher Beleidigung und zwischen Verletzung meines äußeren Eigentums, als in welchem mein Wille nicht in dieser unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit ist.

§ 49.

Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das Vernünftige, daß Ich Eigentum besitze; die Seite des Besonderen aber begreift die subjektiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkür, die Talente, äußere Umstände u. s. f. (§ 45); hiervon hängt der Besitz bloß als solcher ab, aber diese besondere Seite ist in dieser Sphäre der abstrakten Persönlichkeit noch nicht identisch mit der Freiheit gesetzt. Was und wieviel Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit.

In der Persönlichkeit sind die mehreren Personen, wenn man hier von mehreren sprechen will, wo noch kein solcher Unterschied stattfindet, gleich. Dies ist aber ein leerer tautologischer Satz; denn die Person ist als das Abstrakte eben das noch nicht Besonderte und in bestimmtem Unterschiede Gesetzte. — Gleichheit ist die abstrakte Identität des Verstandes, auf welche das reflektierende Denken, und damit die Mittelmäßigkeit des Geistes überhaupt, zunächst verfällt, wenn ihm die Beziehung der Einheit auf einen Unterschied vorkommt. Hier wäre die Gleichheit nur Gleichheit der abstrakten Personen als solcher, außer welcher eben damit alles, was den Besitz betrifft, dieser Boden der Ungleichheit, fällt. — Die bisweilen gemachte Forderung der Gleichheit in Austeilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens, ist ein um so leererer und oberflächlicherer Verstand, als in diese Besonderheit nicht nur die äußere Naturzufälligkeit, sondern auch der ganze Umfang der geistigen Natur in ihrer unendlichen Besonderheit und Verschiedenheit, sowie in ihrer zum Organismus entwickelten Vernunft fällt. —

[1]) In der 2. Aufl. (Hegels Wwe. 3. Bd. 1833) ist dieser Abschnitt der Logik stark verändert; dem obigen Zitat entspricht dort S. 115ff.

Von einer Ungerechtigkeit der Natur über ungleiches Austeilen des Besitzes und Vermögens kann nicht gesprochen werden, denn die Natur ist nicht frei, und darum weder gerecht, noch ungerecht. Daß alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen, ist teils ein moralischer und, in dieser Unbestimmtheit ausgesprochen, zwar wohlgemeinter, aber, wie das bloß Wohlgemeinte überhaupt, nichts Objektives seiender Wunsch, teils ist Auskommen etwas anderes als Besitz und gehört einer anderen Sphäre, der bürgerlichen Gesellschaft, an.

§ 50.

Daß die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie in Besitz nimmt, angehört, ist, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigentum eines anderen ist, eine sich unmittelbar verstehende, überflüssige Bestimmung.

§ 51.

Zum Eigentum als dem Dasein der Persönlichkeit, ist meine innerliche Vorstellung und Wille, daß etwas mein sein solle, nicht hinreichend, sondern es wird dazu die Besitzergreifung erfordert. Das Dasein, welches jenes Wollen hierdurch erhält, schließt die Erkennbarkeit für andere in sich. — Daß die Sache, von der Ich Besitz nehmen kann, herrenlos sei, ist (wie § 50) eine sich von selbst verstehende negative Bedingung, oder bezieht sich vielmehr auf das antizipierte Verhältnis zu anderen.

§ 52.

Die Besitzergreifung macht die Materie der Sache zu meinem Eigentum, da die Materie für sich nicht ihr eigen ist.

Die Materie leistet mir Widerstand (und sie ist nur dies, mir Widerstand zu leisten), d. i. sie zeigt mir ihr abstraktes Fürsichsein nur als abstraktem Geiste, nämlich als sinnlichem (verkehrter Weise hält das sinnliche Vorstellen das sinnliche Sein des Geistes für das Konkrete und das Vernünftige für das Abstrakte), aber in Beziehung auf den Willen und Eigentum hat dies Fürsichsein der Materie keine Wahrheit. Das Besitzergreifen als äußerliches Tun, wodurch das allgemeine Zueignungsrecht der Naturdinge verwirklicht wird, tritt in die Bedingungen der physischen Stärke, der List, der Geschicklichkeit, der Vermittelung überhaupt, wodurch man körperlicherweise etwas habhaft wird. Nach

der qualitativen Verschiedenheit der Naturdinge hat deren Bemächtigung und Besitznahme einen unendlich vielfachen Sinn und eine ebenso unendliche Beschränkung und Zufälligkeit. Ohnehin ist die Gattung und das Elementarische, als solches, nicht Gegenstand der persönlichen Einzelnheit; um dies zu werden und ergriffen werden zu können, muß es erst vereinzelt werden (ein Atemzug der Luft, ein Schluck Wassers). An der Unmöglichkeit, eine äußerliche Gattung als solche und das Elementarische in Besitz nehmen zu können, ist nicht die äußerliche physische Unmöglichkeit als das letzte zu betrachten, sondern daß die Person als Wille sich als Einzelnheit bestimmt und als Person zugleich unmittelbare Einzelnheit ist, hiermit sich auch als solche zum Äußerlichen als zu Einzelnheiten verhält. (§ 13 Anm., § 43.) — Die Bemächtigung und das äußerliche Besitzen wird daher auch auf unendliche Weise mehr oder weniger unbestimmt und unvollkommen. Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form und nur durch diese ist sie etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen Besitz der Sache. Das Verzehren von Nahrungsmitteln ist eine Durchdringung und Veränderung ihrer qualitativen Natur, durch die sie vor dem Verzehren das sind, was sie sind. Die Ausbildung meines organischen Körpers zu Geschicklichkeiten, sowie die Bildung meines Geistes ist gleichfalls eine mehr oder weniger vollkommene Besitznahme und Durchdringung; der Geist ist es, den ich mir am vollkommensten zu eigen machen kann. Aber diese Wirklichkeit der Besitzergreifung ist verschieden von dem Eigentum als solchem, welches durch den freien Willen vollendet ist. Gegen ihn hat die Sache nicht ein Eigentümliches für sich zurückbehalten, wenn schon im Besitze, als einem äußerlichen Verhältnis, noch eine Äußerlichkeit zurückbleibt. Über das leere Abstraktum einer Materie ohne Eigenschaften, welches im Eigentum außer mir und der Sache eigen bleiben soll, muß der Gedanke Meister werden.

## § 53.

Das Eigentum hat seine näheren Bestimmungen im Verhältnisse des Willens zur Sache; dieses ist α) unmittelbar Besitznahme, insofern der Wille in der Sache,

als einem Positiven, sein Dasein hat; β) insofern sie ein Negatives gegen ihn ist, hat er sein Dasein in ihr als einem zu Negierenden, — Gebrauch, γ) die Reflexion des Willens in sich aus der Sache — Veräußerung; — positives, negatives und unendliches Urteil des Willens über die Sache.

### A. Besitznahme.

§ 54.

Die Besitznahme ist teils die unmittelbare körperliche Ergreifung, teils die Formierung, teils die bloße Bezeichnung.

§ 55.

α) Die körperliche Ergreifung ist nach der sinnlichen Seite, indem Ich in diesem Besitzen unmittelbar gegenwärtig bin und damit mein Wille ebenso erkennbar ist, die vollständigste Weise; aber überhaupt nur subjektiv, temporär und dem Umfange nach, sowie auch durch die qualitative Natur der Gegenstände höchst eingeschränkt. — Durch den Zusammenhang, in den ich etwas mit anderwärts mir schon eigentümlichen Sachen bringen kann, oder etwas sonst zufälligerweise kommt, durch andere Vermittelungen wird der Umfang dieser Besitznahme etwas ausgedehnt.

Mechanische Kräfte, Waffen, Instrumente erweitern den Bereich meiner Gewalt. — Zusammenhänge, wie des meinen Boden bespülenden Meeres, Stromes, eines zur Jagd, Weide, und anderer Benutzung tauglichen Bodens, der an mein festes Eigentum angrenzt, der Steine und anderer Mineralienlager unter meinem Acker, Schätze in oder unter meinem Grundeigentum u. s. f., — oder Zusammenhänge, die erst in der Zeit und zufällig erfolgen (wie ein Teil der sogenannten natürlichen Accessionen, Alluvion und dergleichen, auch Strandung) —, die Foetura ist wohl eine Accession zu meinem Vermögen, aber, als ein organisches Verhältnis, kein äußerliches Hinzukommen zu einer anderen von mir besessenen Sache und daher von ganz anderer Art, als die sonstigen Accessionen, — sind teils leichtere zum Teil ausschließende Möglichkeiten, etwas in Besitz zu nehmen oder zu benutzen für einen Besitzer gegen einen anderen, teils kann das Hinzugekommene als ein

unselbständiges Accidens der Sache, zu der es hinzugekommen, angesehen werden. Es sind dies überhaupt äußerliche Verknüpfungen, die nicht den Begriff und die Lebendigkeit zu ihrem Bande haben. Sie fallen daher dem Verstande für Herbeibringung und Abwägung der Gründe und Gegengründe und der positiven Gesetzgebung zur Entscheidung, nach einem Mehr oder Weniger von Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit der Beziehungen, anheim.

§ 56.

β) Durch die Formierung erhält die Bestimmung, daß etwas das Meinige ist, eine für sich bestehende Äußerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in diesem Raum und in dieser Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu sein.

Das Formieren ist insofern die der Idee angemessenste Besitznahme, weil sie das Subjektive und Objektive in sich vereinigt, übrigens nach der qualitativen Natur der Gegenstände und nach der Verschiedenheit der subjektiven Zwecke unendlich verschieden. — Es gehört hierher auch das Formieren des Organischen, an welchem das, was ich an ihm tue, nicht als ein Äußerliches bleibt, sondern assimiliert wird; Bearbeitung der Erde, Kultur der Pflanzen, Bezähmen, Füttern und Hegen der Tiere; — weiter vermittelnde Veranstaltungen zur Benutzung elementarischer Stoffe oder Kräfte, veranstaltete Einwirkung eines Stoffes auf einen anderen u. s. f.

§ 57.

Der Mensch ist nach der unmittelbaren Existenz an ihm selbst ein Natürliches, seinem Begriffe Äußeres; erst durch die Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes, wesentlich dadurch, daß sein Selbstbewußtsein sich als freies erfaßt, nimmt er sich in Besitz und wird das Eigentum seiner selbst und gegen andere. Dieses Besitznehmen ist umgekehrt ebenso dies, das, was er seinem Begriffe nach (als eine Möglichkeit, Vermögen, Anlage) ist, in die Wirklichkeit zu setzen, wodurch es ebensowohl erst als das Seinige gesetzt, als auch als Gegenstand und vom einfachen Selbstbewußtsein unterschieden und dadurch fähig wird, die Form der Sache zu erhalten (vergl. Anm. zu § 43).

Die behauptete Berechtigung der Sklaverei (in allen ihren näheren Begründungen durch die physische Gewalt, Kriegsgefangenschaft, Rettung und Erhaltung des Lebens, Ernährung, Erziehung, Wohltaten, eigene Einwilligung u. s. f.), sowie die Berechtigung einer Herrschaft, als bloßer Herrenschaft überhaupt und alle historische Ansicht über das Recht der Sklaverei und der Herrenschaft beruht auf dem Standpunkt, den Menschen als Naturwesen überhaupt nach einer Existenz (wozu auch die Willkür gehört) zu nehmen, die seinem Begriffe nicht angemessen ist. Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei hingegen hält am Begriffe des Menschen als Geistes, als des an sich freien, fest und ist einseitig darin, daß sie den Menschen als von Natur frei, oder, was dasselbe ist, den Begriff als solchen in seiner Unmittelbarkeit, nicht die Idee, als das Wahre nimmt. Diese Antinomie beruht, wie alle Antinomie, auf dem formellen Denken, das die beiden Momente einer Idee, getrennt, jedes für sich, damit der Idee nicht angemessen und in seiner Unwahrheit, festhält und behauptet. Der freie Geist ist eben dieses (§ 21), nicht als der bloße Begriff oder an sich zu sein, sondern diesen Formalismus seiner selbst und damit die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freie Existenz, zu geben. Die Seite der Antinomie, die den Begriff der Freiheit behauptet, hat daher den Vorzug, den absoluten Ausgangspunkt, aber auch nur den Ausgangspunkt für die Wahrheit zu enthalten, während die andere Seite, welche bei der begrifflosen Existenz stehen bleibt, den Gesichtspunkt von Vernünftigkeit und Recht gar nicht enthält. Der Standpunkt des freien Willens, womit das Recht und die Rechtswissenschaft anfängt, ist über den unwahren Standpunkt, auf welchem der Mensch als Naturwesen und nur als an sich seiender Begriff, der Sklaverei daher fähig ist, schon hinaus. Diese frühere unwahre Erscheinung betrifft den Geist, welcher nur erst auf dem Standpunkte seines Bewußtseins ist; die Dialektik des Begriffs und des nur erst unmittelbaren Bewußtseins der Freiheit, bewirkt daselbst den Kampf des Anerkennens und das Verhältnis der Herrenschaft und der Knechtschaft (s. Phänomenologie des Geistes, S. 115ff. und Encyklop. der philosoph. Wissensch.

§ 352ff.)[1]). Daß aber der objektive Geist, der Inhalt des Rechts, nicht selbst wieder nur in seinem subjektiven Begriffe, und damit, daß dies, daß der Mensch an und für sich nicht zur Sklaverei bestimmt sei, nicht wieder als ein bloßes Sollen aufgefaßt werde, dies findet allein in der Erkenntnis statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als der Staat ist.

§ 58.

γ) Die für sich nicht wirkliche, sondern meinen Willen nur vorstellende Besitznahme ist ein Zeichen an der Sache, dessen Bedeutung sein soll, daß Ich meinen Willen in sie gelegt habe. Diese Besitznahme ist nach dem gegenständlichen Umfang und der Bedeutung sehr unbestimmt.

### B. Der Gebrauch der Sache.

§ 59.

Durch die Besitznahme erhält die Sache das Prädikat die meinige zu sein, und der Wille hat eine positive Beziehung auf sie. In dieser Identität ist die Sache ebensosehr als ein Negatives gesetzt und mein Wille in dieser Bestimmung ein besonderer, Bedürfnis, Belieben u. s. f. Aber mein Bedürfnis als Besonderheit eines Willens ist das Positive, welches sich befriedigt, und die Sache, als das an sich Negative, ist nur für dasselbe und dient ihm. — Der Gebrauch ist diese Realisierung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren selbstlose Natur dadurch geoffenbart wird und die so ihre Bestimmung erfüllt.

Daß der Gebrauch die reelle Seite und Wirklichkeit des Eigentums ist, schwebt der Vorstellung vor, wenn sie Eigentum, von dem kein Gebrauch gemacht wird, für totes und herrenloses ansieht und bei unrechtmäßiger Bemächtigung desselben es als Grund, daß es vom Eigentümer nicht gebraucht worden sei, anführt. — Aber der Wille des Eigentümers, nach welchem eine Sache die seinige ist, ist die erste substantielle Grundlage, von der die weitere Bestimmung, der Gebrauch, nur die Erscheinung und besondere Weise ist, die jener allgemeinen Grundlage nachsteht.

---

[1]) Phänomenol., Lassonsche Ausg. (Phil. Bibl. Bd. 114), S. 127ff.; Encykl. 3. Aufl., §§ 430ff. (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 376ff.).

§ 60.

Die Benutzung einer Sache in unmittelbarer Ergreifung ist für sich eine einzelne Besitznahme. Insofern aber die Benutzung sich auf ein fortdauerndes Bedürfnis gründet und wiederholte Benutzung eines sich erneuernden Erzeugnisses ist, etwa auch zum Behufe der Erhaltung dieser Erneuerung sich beschränkt, so machen diese und andere Umstände jene unmittelbare einzelne Ergreifung zu einem Zeichen, daß sie die Bedeutung einer allgemeinen Besitznahme, damit der Besitznahme der elementarischen oder organischen Grundlage oder der sonstigen Bedingungen solcher Erzeugnisse haben soll.

§ 61.

Da die Substanz der Sache für sich, die mein Eigentum ist, ihre Äußerlichkeit, d. i. ihre Nichtsubstantialität ist, — sie ist gegen mich nicht Endzweck in sich selbst (§ 42), — und diese realisierte Äußerlichkeit der Gebrauch oder die Benutzung, die ich von ihr mache, ist, so ist der ganze Gebrauch oder Benutzung die Sache in ihrem ganzen Umfange, so daß, wenn jener mir zusteht, Ich der Eigentümer der Sache bin, von welcher über den ganzen Umfang des Gebrauchs hinaus nichts übrig bleibt, was Eigentum eines anderen sein könnte.

§ 62.

Nur ein teilweiser oder temporärer Gebrauch, sowie ein teilweiser oder temporärer Besitz (als die selbst teilweise oder temporäre Möglichkeit, die Sache zu gebrauchen), der mir zusteht, ist daher vom Eigentume der Sache selbst unterschieden. Wenn der ganze Umfang des Gebrauches mein wäre, das abstrakte Eigentum aber eines anderen sein sollte, so wäre die Sache als die meinige von meinem Willen gänzlich durchdrungen (vorh. § und § 52), und zugleich darin ein für mich Undurchdringliches, der und zwar leere Wille eines anderen, — Ich mir in der Sache als positiver Wille objektiv und zugleich nicht objektiv, — das Verhältnis eines absoluten Widerspruchs. — Das Eigentum ist daher wesentlich freies, volles Eigentum.

Die Unterscheidung unter dem Rechte auf den ganzen Umfang des Gebrauchs und unter abstraktem Eigentum gehört dem leeren Verstande, dem

die Idee, hier als Einheit des Eigentums oder auch des persönlichen Willens überhaupt, und der Realität desselben, nicht das Wahre ist, sondern dem diese beiden Momente in ihrer Absonderung voneinander für etwas Wahres gelten. Diese Unterscheidung ist daher als wirkliches Verhältnis das einer leeren Herrenschaft, das (wenn die Verrücktheit nicht nur von der bloßen Vorstellung des Subjektes und seiner Wirklichkeit, die in unmittelbarem Widerspruche in einem sind, gesagt würde) eine Verrücktheit der Persönlichkeit genannt werden könnte, weil das Mein in einem Objekte unvermittelt mein einzelner ausschließender Wille und ein anderer einzelner ausschließender Wille sein sollte. — In den Institut. libr. II. tit. IV. ist gesagt: ususfructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia.* Weiterhin heißt es ebendaselbst: ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscedente usufructu: *placuit*' certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti. — Placuit — als ob es erst ein Belieben oder Beschluß wäre, jener leeren Unterscheidung durch diese Bestimmung einen Sinn zu geben. Eine proprietas *semper* abscedente usufructu wäre nicht nur inutilis, sondern keine proprietas mehr. — Andere Unterscheidungen des Eigentums selbst, wie in res mancipi und nec mancipi, das dominium Quiritarium und Bonitarium und dergleichen zu erörtern, gehört nicht hierher, da sie sich auf keine Begriffsbestimmung des Eigentums beziehen und bloß historische Delikatessen dieses Rechts sind. — Aber die Verhältnisse des dominii directi und des dominii utilis, der emphyteutische Vertrag und die weiteren Verhältnisse von Lehngütern mit ihren Erb- und anderen Zinsen, Gilten, Handlohn u. s. f. in ihren mancherlei Bestimmungen, wenn solche Lasten unablösbar sind, enthalten einerseits die obige Unterscheidung, anderseits auch nicht, eben insofern mit dem dominio utili Lasten verbunden sind, wodurch das dominium directum zugleich ein dominium utile wird. Enthielten solche Verhältnisse nichts, als nur jene Unterscheidung in ihrer strengen Abstraktion, so stünden darin eigentlich nicht zwei Herren (domini), sondern ein Eigentümer und ein leerer Herr gegeneinander über. Um der Lasten willen aber sind es zwei Eigentümer, welche im Verhältnisse stehen. Jedoch sind sie nicht im Verhältnisse eines gemeinschaftlichen Eigen-

tums. Zu solchem Verhältnisse liegt der Übergang von jenem am nächsten; — ein Übergang, der dann darin schon begonnen hat, wenn an dem dominium directum der Ertrag berechnet und als das Wesentliche angesehen, somit das Unberechenbare der Herrenschaft über ein Eigentum, welche etwa für das Edle gehalten worden, dem Utile, welches hier das Vernünftige ist, nachgesetzt wird.

Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden. — Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens.

## § 63.

Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein spezifisches Bedürfnis. Aber ihre spezifische Brauchbarkeit ist zugleich als quantitativ bestimmt vergleichbar mit anderen Sachen von derselben Brauchbarkeit, sowie das spezifische Bedürfnis, dem sie dient, zugleich Bedürfnis überhaupt und darin nach seiner Besonderheit ebenso mit anderen Bedürfnissen vergleichbar ist, und darnach auch die Sache mit solchen, die für andere Bedürfnisse brauchbar sind. Diese ihre Allgemeinheit, deren einfache Bestimmtheit aus der Partikularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser spezifischen Qualität zugleich abstrahiert wird, ist der Wert der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität bestimmt und Gegenstand des Bewußtseins ist. Als voller Eigentümer der Sache bin ich es ebenso von ihrem Werte, als von dem Gebrauche derselben.

Der Lehnsträger hat den Unterschied in seinem Eigentum, daß er nur der Eigentümer des Gebrauchs, nicht des Werts der Sache sein soll.

## § 64.

Die dem Besitze gegebene Form und das Zeichen sind selbst äußerliche Umstände, ohne die subjektive Gegenwart

des Willens, die allein deren Bedeutung und Wert ausmacht. Diese Gegenwart aber, die der Gebrauch, Benutzung oder sonstiges Äußern des Willens ist, fällt in die Zeit, in Rücksicht welcher die Objektivität die Fortdauer dieses Äußerns ist. Ohne diese wird die Sache, als von der Wirklichkeit des Willens und Besitzes verlassen, herrenlos; Ich verliere oder erwerbe daher Eigentum durch Verjährung.

Die Verjährung ist daher nicht bloß aus einer äußerlichen, dem strengen Recht zuwiderlaufenden Rücksicht in das Recht eingeführt worden, der Rücksicht, die Streitigkeiten und Verwirrungen abzuschneiden, die durch alte Ansprüche in die Sicherheit des Eigentums kommen würden u. s. f. Sondern die Verjährung gründet sich auf die Bestimmung der Realität des Eigentums, der Notwendigkeit, daß der Wille, etwas zu haben, sich äußere. — Öffentliche Denkmale sind Nationaleigentum oder eigentlich, wie die Kunstwerke überhaupt in Rücksicht auf Benutzung, gelten sie durch die ihnen inwohnende Seele der Erinnerung und der Ehre, als lebendige und selbständige Zwecke; verlassen aber von dieser Seele, werden sie nach dieser Seite für eine Nation herrenlos und zufälliger Privatbesitz, wie z. B. die griechischen, ägyptischen Kunstwerke in der Türkei. — Das Privateigentumsrecht der Familie eines Schriftstellers an dessen Produktionen verjährt sich aus ähnlichem Grunde; sie werden in dem Sinne herrenlos, daß sie (auf entgegengesetzte Weise, wie jene Denkmale) in allgemeines Eigentum übergehen und nach ihrer besonderen Benutzung der Sache in zufälligen Privatbesitz. — Bloßes Land, zu Gräbern oder auch für sich auf ewige Zeiten zum Nichtgebrauch geweiht, enthält eine leere ungegenwärtige Willkür, durch deren Verletzung nichts Wirkliches verletzt wird, deren Achtung daher auch nicht garantiert werden kann.

### C. Entäußerung des Eigentums.

### § 65.

Meines Eigentums kann ich mich entäußern, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darein lege, — so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse (derelinquiere), oder sie dem Willen eines anderen zum Besitzen überlasse, — aber nur insofern die Sache ihrer Natur nach ein Äußerliches ist.

## § 66.

Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter, oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, sowie das Recht an sie unverjährbar, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseins ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion.

Daß das, was der Geist seinem Begriffe nach oder an sich ist, auch im Dasein und für sich sei (somit Person, des Eigentums fähig sei, Sittlichkeit, Religion habe), — diese Idee ist selbst sein Begriff (als causa sui, das ist, als freie Ursache, ist er solches, cujus natura non potest concipi nisi existens. Spinoza Eth. S. I. Def. I.). In eben diesem Begriffe, nur durch sich selbst und als unendliche Rückkehr in sich aus der natürlichen Unmittelbarkeit seines Daseins, das zu sein, was er ist, liegt die Möglichkeit des Gegensatzes zwischen dem, was er nur an sich und nicht auch für sich ist (§ 57), sowie umgekehrt zwischen dem, was er nur für sich, nicht an sich ist (im Willen das Böse); — und hierin die Möglichkeit der Entäußerung der Persönlichkeit und seines substantiellen Seins — diese Entäußerung geschehe auf eine bewußtlose oder ausdrückliche Weise. — Beispiele von Entäußerung der Persönlichkeit sind die Sklaverei, Leibeigenschaft, Unfähigkeit Eigentum zu besitzen, die Unfreiheit desselben u. s. f.; Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor im Aberglauben, in der anderen eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlungen begehen solle (wenn einer sich ausdrücklich zum Raube, Morde u. s. f. oder zur Möglichkeit von Verbrechen verdingt), mir, was Gewissenspflicht, religiöse Wahrheit sei u. s. f. zu bestimmen und vorzuschreiben. — Das Recht an solches Unveräußerliche ist unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Persönlichkeit und substantiellem Wesen Besitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moralischen, Religiösen mache, entnimmt diese Bestimmungen eben der Äußerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Besitz eines anderen zu sein. Mit diesem Aufheben der Äußerlichkeit fällt die Zeitbestimmung und alle Gründe weg, die aus meinem früheren Konsens oder Gefallenlassen genommen werden können. Diese Rück-

kehr meiner in mich selbst, wodurch Ich mich als Idee, als rechtliche und moralische Person existierend mache, hebt das bisherige Verhältnis und das Unrecht auf, das Ich und der andere meinem Begriff und Vernunft angetan hat, die unendliche Existenz des Selbstbewußtseins als ein Äußerliches behandeln lassen und behandelt zu haben. — Diese Rückkehr in mich deckt den Widerspruch auf, anderen meine Rechtfähigkeit, Sittlichkeit, Religiosität in Besitz gegeben zu haben, was ich selbst nicht besaß, und was, sobald ich es besitze, eben wesentlich nur als das Meinige und nicht als ein Äußerliches existiert.

## § 67.

Von meinen besonderen, körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten und Möglichkeiten der Tätigkeit kann ich einzelne Produktionen und einen in der Zeit beschränkten Gebrauch an einen anderen veräußern, weil sie nach dieser Beschränkung ein äußerliches Verhältnis zu meiner Totalität und Allgemeinheit erhalten. Durch die Veräußerung meiner ganzen durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Substantielle derselben, meine allgemeine Tätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigentum eines anderen machen.

Es ist dasselbe Verhältnis, wie oben § 61 zwischen der Substanz der Sache und ihrer Benutzung; wie diese, nur insofern sie beschränkt ist, von jener verschieden ist, so ist auch der Gebrauch meiner Kräfte von ihnen selbst und damit von mir nur unterschieden, insofern er quantitativ beschränkt ist; — die Totalität der Äußerungen einer Kraft ist die Kraft selbst, — der Accidenzen die Substanz, — der Besonderungen das Allgemeine.

## § 68.

Das Eigentümliche an der geistigen Produktion kann durch die Art und Weise der Äußerung unmittelbar in solche Äußerlichkeit einer Sache umschlagen, die nun ebenso von anderen produziert werden kann; so daß mit deren Erwerb der nunmehrige Eigentümer, außerdem daß er damit sich die mitgeteilten Gedanken oder die technische Erfindung zu eigen machen kann, welche Möglichkeit zum Teil (bei schriftstellerischen Werken) die einzige Bestimmung und den Wert des Erwerbs ausmacht,

zugleich in den Besitz der allgemeinen Art und Weise, sich so zu äußern und solche Sachen vielfältig hervorzubringen, kommt.

Bei Kunstwerken ist die den Gedanken in einem äußerlichen Material verbildlichende Form als Ding so sehr das Eigentümliche des produzierenden Individuums, daß ein Nachmachen derselben wesentlich das Produkt der eigenen geistigen und technischen Geschicklichkeit ist. Bei einem schriftstellerischen Werke ist die Form, wodurch es eine äußerliche Sache ist, so wie bei der Erfindung einer technischen Vorrichtung, mechanischer Art, — dort, weil der Gedanke nur in einer Reihe vereinzelter abstrakter Zeichen, nicht in konkreter Bildnerei dargestellt wird, hier, weil er überhaupt einen mechanischen Inhalt hat, — und die Art und Weise, solche Sachen als Sachen zu produzieren, gehört unter die gewöhnlichen Fertigkeiten. — Zwischen den Extremen des Kunstwerks und der handwerksmäßigen Produktion gibt es übrigens Übergänge, die bald mehr, bald weniger von dem einen oder dem anderen an sich haben.

## § 69.

Indem der Erwerber eines solchen Produkts an dem Exemplar als Einzelnem den vollen Gebrauch und Wert desselben besitzt, so ist er vollkommener und freier Eigentümer desselben als eines Einzelnen, obgleich der Verfasser der Schrift oder der Erfinder der technischen Vorrichtung Eigentümer der allgemeinen Art und Weise bleibt, dergleichen Produkte und Sachen zu vervielfältigen, als welche allgemeine Art und Weise er nicht unmittelbar veräußert hat, sondern sich dieselbe als eigentümliche Äußerung vorbehalten kann.

Das Substantielle des Rechts des Schriftstellers und Erfinders ist zunächst nicht darin zu suchen, daß er bei der Entäußerung des einzelnen Exemplares es willkürlich zur Bedingung macht, daß die damit in den Besitz des anderen kommende Möglichkeit, solche Produkte nunmehr als Sachen gleichfalls hervorzubringen, nicht Eigentum des anderen werde, sondern Eigentum des Erfinders bleibe. Die erste Frage ist, ob eine solche Trennung des Eigentums der Sache von der mit ihr gegebenen Möglichkeit, sie gleichfalls zu produzieren, im Begriffe zulässig ist und das volle, freie Eigentum

(§ 62) nicht aufhebt, — worauf es erst in die Willkür des ersten geistigen Produzenten kommt, diese Möglichkeit für sich zu behalten, oder als einen Wert zu veräußern oder für sich keinen Wert darauf zu legen und mit der einzelnen Sache auch sie preiszugeben. Diese Möglichkeit hat nämlich das Eigene, an der Sache die Seite zu sein, wonach diese nicht nur eine Besitzung, sondern ein Vermögen ist (s. unten § 170 ff.), so daß dies in der besonderen Art und Weise des äußeren Gebrauchs liegt, der von der Sache gemacht wird, und von dem Gebrauche, zu welchem die Sache unmittelbar bestimmt ist, verschieden und trennbar ist (er ist nicht, wie man es heißt, eine solche accessio naturalis wie die foetura). Da nun der Unterschied in das seiner Natur nach Teilbare, in den äußerlichen Gebrauch fällt, so ist die Zurückbehaltung des einen Teils bei Veräußerung des anderen Teils des Gebrauchs nicht der Vorbehalt einer Herrenschaft ohne Utile. — Die bloß negative, aber allererste Beförderung der Wissenschaften und Künste ist, diejenigen, die darin arbeiten, gegen Diebstahl zu sichern und ihnen den Schutz ihres Eigentums angedeihen zu lassen; wie die allererste und wichtigste Beförderung des Handels und der Industrie war, sie gegen die Räuberei auf den Landstraßen sicher zu stellen. — Indem übrigens das Geistesprodukt die Bestimmung hat, von anderen Individuen aufgefaßt und ihrer Vorstellung, Gedächtnis, Denken u. s. f. zu eigen gemacht zu werden und ihre Äußerung, wodurch sie das Gelernte (denn Lernen heißt nicht nur, mit dem Gedächtnis die Worte auswendig lernen — die Gedanken anderer können nur durch Denken aufgefaßt werden, und dies Nach-denken ist auch Lernen) gleichfalls zu einer veräußerbaren Sache machen, hat immer leicht irgendeine eigentümliche Form, so daß sie das daraus erwachsende Vermögen als ihr Eigentum betrachten und für sich das Recht solcher Produktion daraus behaupten können. Die Fortpflanzung der Wissenschaften überhaupt und das bestimmte Lehrgeschäft insbesondere ist, seiner Bestimmung und Pflicht nach, am bestimmtesten bei positiven Wissenschaften, der Lehre einer Kirche, der Jurisprudenz u. s. f. die Repetition festgesetzter, überhaupt schon geäußerter und von außen aufgenommener Gedanken, somit auch in Schriften, welche dies Lehrgeschäft und die Fortpflanzung und Verbreitung der Wissenschaften zum Zweck

haben. Inwiefern nun die in der wiederholenden Äußerung sich ergebende Form den vorhandenen wissenschaftlichen Schatz und insbesondere die Gedanken solcher anderer, die noch im äußerlichen Eigentum ihrer Geistesprodukte sind, in ein spezielles geistiges Eigentum des reproduzierenden Individuums verwandle, und ihm hiermit das Recht, sie auch zu seinem äußerlichen Eigentum zu machen, gebe oder inwiefern nicht, — inwiefern solche Wiederholung in einem schriftstellerischen Werke ein Plagiat werde, läßt sich nicht durch eine genaue Bestimmung angeben und hiermit nicht rechtlich und gesetzlich festsetzen. Das Plagiat müßte daher eine Sache der Ehre sein und von dieser zurückgehalten werden. — Gesetze gegen den Nachdruck erfüllen daher ihren Zweck, das Eigentum der Schriftsteller und der Verleger rechtlich zu sichern, zwar in dem bestimmten, aber sehr beschränkten Umfange. Die Leichtigkeit, absichtlich an der Form etwas zu ändern oder ein Modifikatiönchen an einer großen Wissenschaft, an einer umfassenden Theorie, welche das Werk eines anderen ist, zu erfinden, oder schon die Unmöglichkeit, im Vortrage des Aufgefaßten bei den Worten des Urhebers zu bleiben, führen für sich außer den besonderen Zwecken, für welche eine solche Wiederholung nötig wird, die unendliche Vielfachheit von Veränderungen herbei, die dem fremden Eigentum den mehr oder weniger oberflächlichen Stempel des Seinigen aufdrücken; wie die hundert und aber hundert Kompendien, Auszüge, Sammlungen u. s. f., Rechenbücher, Geometrien, Erbauungsschriften u. s. f. zeigen, wie jeder Einfall einer kritischen Zeitschrift, Musenalmanachs, Konversationslexikons u. s. f. sogleich ebenfalls unter demselben oder einem veränderten Titel wiederholt, aber als etwas Eigentümliches behauptet werden kann; — wodurch denn leicht dem Schriftsteller oder erfindenden Unternehmer der Gewinn, den ihm sein Werk oder Einfall versprach, zunichte gemacht oder gegenseitig heruntergebracht oder allen ruiniert wird. — Was aber die Wirkung der Ehre gegen das Plagiat betrifft, so ist dabei dies auffallend, daß der Ausdruck Plagiat oder gar gelehrter Diebstahl nicht mehr gehört wird — es sei, entweder daß die Ehre ihre Wirkung getan, das Plagiat zu verdrängen, oder daß es aufgehört hat, gegen die Ehre zu sein und das Gefühl hierüber verschwunden ist, oder

daß ein Einfällchen und Veränderung einer äußeren Form sich als Originalität und selbstdenkendes Produzieren so hoch anschlägt, um den Gedanken an ein Plagiat gar nicht in sich aufkommen zu lassen.

§ 70.

Die umfassende Totalität der äußerlichen Tätigkeit, das Leben, ist gegen die Persönlichkeit, als welche selbst diese und unmittelbar ist, kein Äußerliches. Die Entäußerung oder Aufopferung desselben ist vielmehr das Gegenteil, als das Dasein dieser Persönlichkeit. Ich habe daher zu jener Entäußerung überhaupt kein Recht, und nur eine sittliche Idee, als in welcher diese unmittelbar einzelne Persönlichkeit an sich untergegangen, und die deren wirkliche Macht ist, hat ein Recht darauf, so daß zugleich wie das Leben als solches unmittelbar, auch der Tod die unmittelbare Negativität desselben ist, daher er von außen, als eine Natursache, oder im Dienste der Idee, von fremder Hand empfangen werden muß.

### Übergang vom Eigentum zum Vertrage.

§ 71.

Das Dasein ist als bestimmtes Sein wesentlich Sein für anderes (siehe oben Anmerk. zu § 48); das Eigentum, nach der Seite, daß es ein Dasein als äußerliche Sache ist, ist für andere Äußerlichkeiten und im Zusammenhange dieser Notwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Dasein des Willens ist es als für anderes nur für den Willen einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Dasein hat. Diese Vermittelung, Eigentum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelst eines anderen Willens, und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus.

Es ist durch die Vernunft ebenso notwendig, daß die Menschen in Vertragsverhältnisse eingehen, — schenken, tauschen, handeln u. s. f., — als daß sie Eigentum besitzen (§ 45 Anm.). Wenn für ihr Bewußtsein das Bedürfnis überhaupt, das Wohlwollen, der Nutzen u. s. f. es ist, was sie zu Verträgen führt, so ist es an

sich die Vernunft, nämlich die Idee des reellen (d. i. nur im Willen vorhandenen) Daseins der freien Persönlichkeit. — Der Vertrag setzt voraus, daß die darein Tretenden sich als Personen und Eigentümer anerkennen; da er ein Verhältnis des objektiven Geistes ist, so ist das Moment der Anerkennung schon in ihm enthalten und vorausgesetzt (vergl. §§ 35; 57 Anm.).

---

Zweiter Abschnitt.

## Der Vertrag.

§ 72.

Das Eigentum, von dem die Seite des Daseins oder der Äußerlichkeit nicht mehr nur eine Sache ist, sondern das Moment eines (und hiermit anderen) Willens in sich enthält, kommt durch den Vertrag zustande, — als den Prozeß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seiender, den anderen Willen ausschließender Eigentümer insofern bin und bleibe, als Ich in einem mit dem anderen identischen Willen aufhöre, Eigentümer zu sein, sich darstellt und vermittelt.

§ 73.

Ich kann mich eines Eigentums nicht nur (§ 65) als einer äußerlichen Sache entäußern, sondern muß durch den Begriff mich desselben als Eigentums entäußern, damit mir mein Wille, als daseiend, gegenständlich sei. Aber nach diesem Momente ist mein Wille als entäußerter zugleich ein anderer. Dies somit, worin diese Notwendigkeit des Begriffes reell ist, ist die Einheit unterschiedener Willen, in der also ihre Unterschiedenheit und Eigentümlichkeit sich aufgibt. Aber in dieser Identität ihres Willens ist (auf dieser Stufe) ebenso dies enthalten, daß jeder ein mit dem anderen nicht identischer, für sich eigentümlicher Wille sei und bleibe.

§ 74.

Dies Verhältnis ist somit die Vermittelung eines in der absoluten Unterscheidung fürsichseiender Eigentümer identischen Willens, und enthält, daß jeder mit seinem und des anderen Willen, aufhört Eigentümer zu sein, es

bleibt und es wird; — die Vermittelung des Willens, ein und zwar einzelnes Eigentum aufzugeben, und des Willens, ein solches, hiermit das eines anderen, anzunehmen, und zwar in dem identischen Zusammenhange, daß das eine Wollen nur zum Entschluß kommt, insofern das andere Wollen vorhanden ist.

## § 75.

Da die beiden kontrahierenden Teile als unmittelbare selbständige Personen sich zueinander verhalten, so geht der Vertrag $\alpha$) von der Willkür aus; $\beta$) der identische Wille, der durch den Vertrag in das Dasein tritt, ist nur ein durch sie gesetzter, somit nur gemeinsamer, nicht an und für sich allgemeiner; $\gamma$) der Gegenstand des Vertrages ist eine einzelne äußerliche Sache, denn nur eine solche ist ihrer bloßen Willkür, sie zu entäußern (§ 65 ff.) unterworfen.

Unter den Begriff vom Vertrag kann daher die Ehe nicht subsumiert werden; diese Subsumtion ist in ihrer — Schändlichkeit, muß man sagen, — bei Kant (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre, S. 106 ff.)[1] aufgestellt. — Ebensowenig liegt die Natur des Staats im Vertragsverhältnisse, ob der Staat als ein Vertrag aller mit allen, oder als ein Vertrag dieser aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde. — Die Einmischung dieses, sowie der Verhältnisse des Privateigentums überhaupt, in das Staatsverhältnis, hat die größten Verwirrungen im Staatsrecht und in der Wirklichkeit hervorgebracht. Wie in früheren Perioden die Staatsrechte und Staatspflichten als ein unmittelbares Privateigentum besonderer Individuen gegen das Recht des Fürsten und Staats angesehen und behauptet worden, so sind in einer neueren Zeitperiode die Rechte des Fürsten und des Staats als Vertragsgegenstände und auf ihn gegründet, als ein bloß Gemeinsames des Willens und aus der Willkür der in einen Staat Vereinigten Hervorgegangenes, betrachtet worden. — So verschieden einerseits jene beiden Standpunkte sind, so haben sie dies gemein, die Bestimmungen des Privateigentums in eine Sphäre übergetragen zu haben, die von ganz anderer und höherer Natur ist. — Siehe unten: Sittlichkeit und Staat.

---

[1]) Metaphysik der Sitten. I. Teil §§ 24—27.

§ 76.

Formell ist der Vertrag, insofern die beiden Einwilligungen, wodurch der gemeinsame Wille zustande kommt, das negative Moment der Entäußerung einer Sache und das Positive der Annahme derselben, an die beiden Kontrahenten verteilt sind; — Schenkungsvertrag. — Reell aber kann er genannt werden, insofern jeder der beiden kontrahierenden Willen die Totalität dieser vermittelnden Momente ist, somit darin ebenso Eigentümer wird und bleibt; — Tauschvertrag.

§ 77.

Indem jeder im reellen Vertrage dasselbe Eigentum behält, mit welchem er eintritt und welches er zugleich aufgibt, so unterscheidet sich jenes identisch bleibende, als das im Vertrage an sich seiende Eigentum, von den äußerlichen Sachen, welche im Tausche ihren Eigentümer verändern. Jenes ist der Wert, in welchem die Vertragsgegenstände bei aller qualitativen äußeren Verschiedenheit der Sachen einander gleich sind, das Allgemeine derselben (§ 63).

Die Bestimmung, daß eine laesio enormis die im Vertrag eingegangene Verpflichtung aufhebe, hat somit ihre Quelle im Begriffe des Vertrags und näher in dem Momente, daß der Kontrahierende durch die Entäußerung seines Eigentums, Eigentümer und in näherer Bestimmung, quantitativ derselbe bleibt. Die Verletzung aber ist nicht nur enorm (als eine solche wird sie angenommen, wenn sie die Hälfte des Werts übersteigt), sondern unendlich, wenn über ein unveräußerliches Gut (§ 66) ein Vertrag oder Stipulation überhaupt zu ihrer Veräußerung eingegangen wäre. — Eine Stipulation übrigens ist zunächst ihrem Inhalte nach vom Vertrage [so] unterschieden, daß sie irgendeinen einzelnen Teil oder Moment des ganzen Vertrags bedeutet, dann auch daß sie die förmliche Festsetzung desselben ist, wovon nachher. Sie enthält nach jener Seite nur die formelle Bestimmung des Vertrags, die Einwilligung des einen, etwas zu leisten, und die Einwilligung des anderen zu sein, es anzunehmen; sie ist darum zu den sogenannten einseitigen Verträgen gezählt worden. Die Unterscheidung der Verträge in einseitige und zweiseitige, sowie andere Einteilungen der-

selben im römischen Rechte sind teils oberflächliche Zusammenstellungen nach einer einzelnen oft äußerlichen Rücksicht, wie der Art und Weise ihrer Förmlichkeit, teils vermischen sie unter anderen auch Bestimmungen, welche die Natur des Vertrags selbst betreffen, und solche, welche sich erst auf die Rechtspflege (actiones) und die rechtlichen Wirkungen nach dem positiven Gesetze beziehen, oft aus ganz äußerlichen Umständen herstammen und den Begriff des Rechts verletzen.

## § 78.

Der Unterschied von Eigentum und Besitz, der substantiellen und der äußerlichen Seite (§ 45), wird im Vertrag zu dem Unterschiede des gemeinsamen Willens als Übereinkunft, und der Verwirklichung derselben durch die Leistung. Jene zustande gekommene Übereinkunft ist, für sich im Unterschiede von der Leistung, ein Vorgestelltes, welchem daher nach der eigentümlichen Weise des Daseins der Vorstellungen in Zeichen (Encyklop. der philosoph. Wissenschaften § 379f.)[1]) ein besonderes Dasein, in dem Ausdrucke der Stipulation durch Förmlichkeiten der Gebärden und anderer symbolischer Handlungen, insbesondere in bestimmter Erklärung durch die Sprache, dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente, zu geben ist.

Die Stipulation ist nach dieser Bestimmung zwar die Form, wodurch der im Vertrag abgeschlossene Inhalt als ein erst vorgestellter sein Dasein hat. Aber das Vorstellen ist nur Form und hat nicht den Sinn, als ob damit der Inhalt noch ein Subjektives, so oder so zu Wünschendes und zu Wollendes sei, sondern der Inhalt ist die durch den Willen vollbrachte Abschließung hierüber.

## § 79.

Die Stipulation enthält die Seite des Willens, daher das Substantielle des Rechtlichen im Vertrage, gegen welches der, insofern der Vertrag noch nicht erfüllt ist, noch bestehende Besitz für sich nur das Äußerliche ist, das seine Bestimmung allein in jener Seite hat. Durch die Stipulation habe ich ein Eigentum und besondere Willkür

[1]) In der 3. Aufl. § 458f. (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 395ff.).

darüber aufgegeben, und es ist bereits Eigentum des anderen geworden, ich bin daher durch sie unmittelbar zur Leistung rechtlich verbunden.

Der Unterschied von einem bloßen Versprechen und einem Vertrag liegt darin, daß in jenem das, was ich schenken, tun, leisten wolle, als ein Zukünftiges ausgesprochen ist und noch eine subjektive Bestimmung meines Willens bleibt, die ich hiermit noch ändern kann. Die Stipulation des Vertrages hingegen ist schon selbst das Dasein meines Willensbeschlusses in dem Sinne, daß ich meine Sache hiermit veräußert, sie itzt aufgehört habe, mein Eigentum zu sein, und daß ich sie bereits als Eigentum des anderen anerkenne. Die römische Unterscheidung zwischen pactum und contractus ist von schlechter Art. — Fichte hat einst die Behauptung aufgestellt, daß die Verbindlichkeit, den Vertrag zu halten, nur erst mit der beginnenden Leistung des anderen für mich anfange, weil ich vor der Leistung in der Unwissenheit darüber sei, ob der andere es ernstlich mit seiner Äußerung gemeint habe; die Verbindlichkeit vor der Leistung sei daher nur moralischer, nicht rechtlicher Natur[1]). Allein die Äußerung der Stipulation ist nicht eine Äußerung überhaupt, sondern enthält den zustande gekommenen gemeinsamen Willen, in welchem die Willkür der Gesinnung und ihrer Änderung sich aufgehoben hat. Es handelt sich deswegen nicht um die Möglichkeit, ob der andere innerlich anders gesinnt gewesen oder geworden sei, sondern ob er das Recht dazu habe. Wenn der andere auch zu leisten anfängt, bleibt mir gleichfalls die Willkür des Unrechts. Jene Ansicht zeigt ihre Nichtigkeit gleich dadurch, daß das Rechtliche des Vertrags auf die schlechte Unendlichkeit, den Prozeß ins Unendliche, gestellt wäre, auf die unendliche Teilbarkeit der Zeit, der Materie des Tuns u. s. f. Das Dasein, das der Wille in der Förmlichkeit der Gebärde, oder in der für sich bestimmten Sprache hat, ist schon sein als des intellektuellen, vollständiges Dasein, von dem die Leistung nur die selbstlose Folge ist. — Daß es übrigens im positiven Rechte sogenannte Real-Kontrakte gibt, zum Unterschiede von sogenannten Konsensual-Kontrakten in

---

[1]) Beiträge zur Berichtig. d. Urt. üb. d. franz. Rev. Sämtl. Werke VI, S. 111 ff.

dem Sinne, daß jene nur für vollgültig angesehen werden, wenn zu der Einwilligung die wirkliche Leistung (res, traditio rei) hinzukommt, tut nichts zur Sache. Jene sind teils die besonderen Fälle, wo mich diese Übergabe erst in den Stand setzt, meinerseits leisten zu können, und meine Verbindlichkeit, zu leisten, sich allein auf die Sache, insofern ich sie in die Hände erhalten, bezieht, wie beim Darlehn, Leihkontrakt und Depositum (was auch noch bei anderen Verträgen der Fall sein kann); — ein Umstand, der nicht die Natur des Verhältnisses der Stipulation zur Leistung, sondern die Art und Weise des Leistens betrifft — teils bleibt es überhaupt der Willkür überlassen, in einem Vertrag zu stipulieren, daß die Verbindlichkeit des einen zur Leistung nicht im Vertrage als solchem selbst liegen, sondern erst von der Leistung des anderen abhängig sein solle.

## § 80.

Die Einteilung der Verträge und eine darauf gegründete verständige Abhandlung ihrer Arten ist nicht von äußerlichen Umständen, sondern von Unterschieden, die in der Natur des Vertrages selbst liegen, herzunehmen. — Diese Unterschiede sind der von formellem und von reellem Vertrag, dann von Eigentum und von Besitz und Gebrauch, Wert und von spezifischer Sache. Es ergeben sich demnach folgende Arten: (Die hier gegebene Einteilung trifft im ganzen mit der Kantischen Einteilung, Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 120 ff.[1]), zusammen, und es wäre längst zu erwarten gewesen, daß der gewöhnliche Schlendrian der Einteilung der Verträge in Real- und Konsensual-, genannte und ungenannte Kontrakte u. s. f. gegen die vernünftige Einteilung aufgegeben worden wäre.)

A. Schenkungsvertrag, und zwar

1) einer Sache; eigentlich sogenannte Schenkung,
2) das Leihen einer Sache, als Verschenkung eines Teils oder des beschränkten Genusses und Gebrauchs derselben; der Verleiher bleibt hierbei Eigentümer der Sache (mutuum und commodatum ohne Zinsen). Die Sache ist dabei entweder eine spezifische, oder aber wird sie, wenn sie auch eine solche ist, doch als eine allgemeine angesehen oder gilt (wie Geld) als eine für sich allgemeine.

---

[1]) Metaphysik der Sitten I. Teil, § 31.

3) Schenkung einer Dienstleistung überhaupt, z. B. der bloßen Aufbewahrung eines Eigentums (depositum); — die Schenkung einer Sache mit der besonderen Bedingung, daß der andere erst Eigentümer wird auf den Zeitpunkt des Todes des Schenkenden, d. h. auf den Zeitpunkt, wo dieser ohnehin nicht mehr Eigentümer ist; die testamentarische Disposition liegt nicht im Begriffe des Vertrags, sondern setzt die bürgerliche Gesellschaft und eine positive Gesetzgebung voraus.

B. Tauschvertrag,

1) Tausch als solcher:

α) einer Sache überhaupt, d. i. einer spezifischen Sache gegen eine andere desgleichen.

β) Kauf oder Verkauf (emtio venditio); Tausch einer spezifischen Sache gegen eine, die als die allgemeine bestimmt ist, d. i. welche nur als der Wert ohne die andere spezifische Bestimmung zur Benutzung gilt, — gegen Geld.

2) Vermietung (locatio conductio), Veräußerung des temporären Gebrauchs eines Eigentums gegen Mietzins, und zwar

α) einer spezifischen Sache, eigentliche Vermietung — oder

β) einer allgemeinen Sache, so daß der Verleiher nur Eigentümer dieser, oder, was dasselbe ist, des Wertes bleibt, — Anleihe (mutuum, jenes auch commodatum mit einem Mietzins; — die weitere empirische Beschaffenheit der Sache, ob sie ein Stock, Geräte, Haus u. s. f., res fungibilis oder non fungibilis ist, bringt (wie im Verleihen als Schenken Nr. 2) andere besondere, übrigens aber nicht wichtige Bestimmungen herbei).

3) Lohnvertrag (locatio operae), Veräußerung meines Produzierens oder Dienstleistens, insofern es nämlich veräußerlich ist, auf eine beschränkte Zeit oder nach sonst einer Beschränkung (s. § 67).

Verwandt ist hiermit das Mandat und andere Verträge, wo die Leistung auf Charakter und Zutrauen oder auf höheren Talenten beruht und eine Inkommensurabilität des Geleisteten gegen einen äußeren

Wert (der hier auch nicht Lohn, sondern Honorar heißt) eintritt.

C. Vervollständigung eines Vertrags (cautio) durch Verpfändung.

Bei den Verträgen, wo ich die Benutzung einer Sache veräußere, bin ich nicht im Besitz, aber noch Eigentümer derselben (wie bei der Vermietung). Ferner kann ich bei Tausch-, Kauf-, auch Schenkungsverträgen Eigentümer geworden sein, ohne noch im Besitz zu sein, sowie überhaupt in Ansehung irgendeiner Leistung, wenn nicht: Zug um Zug, stattfindet, diese Trennung eintritt. Daß ich nun auch im wirklichen Besitze des Werts, als welcher noch oder bereits mein Eigentum ist, in dem einen Falle bleibe, oder in dem anderen Falle darein gesetzt werde, ohne daß ich im Besitze der spezifischen Sache bin, die ich überlasse oder die mir werden soll, dies wird durch das Pfand bewirkt, — eine spezifische Sache, die aber nur nach dem Werte meines zum Besitz überlassenen oder des mir schuldigen Eigentums, mein Eigentum ist, nach ihrer spezifischen Beschaffenheit und Mehrwerte aber Eigentum des Verpfändenden bleibt. Die Verpfändung ist daher nicht selbst ein Vertrag, sondern nur eine Stipulation (§ 77), das einen Vertrag in Rücksicht auf den Besitz des Eigentums vervollständigende Moment. — Hypothek, Bürgschaft sind besondere Formen hiervon.

## § 81.

Im Verhältnis unmittelbarer Personen zueinander überhaupt ist ihr Wille, ebensosehr wie an sich identisch und im Vertrage von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden Willen übereinstimmend sei, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, — das Unrecht.

Den Übergang zum Unrecht macht die logische höhere Notwendigkeit, daß die Momente des Begriffs, hier das Recht an sich, oder der Wille als allgemeiner, und das Recht in seiner Existenz, welche eben die Be-

sonderheit des Willens ist, als für sich verschieden gesetzt seien, was zur abstrakten Realität des Begriffs gehört. — Diese Besonderheit des Willens für sich aber ist Willkür und Zufälligkeit, die ich im Vertrage nur als Willkür über eine einzelne Sache, nicht als die Willkür und Zufälligkeit des Willens selbst aufgegeben habe.

---

## Dritter Abschnitt.

# Das Unrecht.

### § 82.

Im Vertrage ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkür und besonderen Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Dasein, der besondere Wille, unmittelbar, d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besonderen Willens, als in welchem es ein besonderes Recht wird. Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, daß er nichtig ist und daß das Recht durch das Negieren dieser seiner Negation sich wiederherstellt, durch welchen Prozeß seiner Vermittelung, aus seiner Negation zu sich zurückzukehren, es sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt, da es zuerst nur an sich und etwas Unmittelbares war.

### § 83.

Das Recht, das als ein Besonderes und damit Mannigfaltiges gegen seine an sich seiende Allgemeinheit und Einfachheit die Form eines Scheines erhält, ist ein solcher Schein teils an sich oder unmittelbar, teils wird es durch das Subjekt als Schein, teils schlechthin als nichtig gesetzt, — unbefangenes oder bürgerliches Unrecht, Betrug und Verbrechen.

## A. Unbefangenes Unrecht.

### § 84.

Die Besitznahme (§ 54) und der Vertrag für sich und nach ihren besonderen Arten, zunächst verschiedene Äußerungen und Folgen meines Willens überhaupt, sind, weil

der Wille das in sich Allgemeine ist, in Beziehung auf das Anerkennen Anderer, Rechtsgründe. In ihrer Äußerlichkeit gegeneinander und Mannigfaltigkeit liegt es, daß sie in Beziehung auf eine und dieselbe Sache verschiedenen Personen angehören können, deren jede aus ihrem besonderen Rechtsgrunde die Sache für ihr Eigentum ansieht; womit Rechtskollisionen entstehen.

§ 85.

Diese Kollision, in der die Sache aus einem Rechtsgrunde angesprochen wird, und welche die Sphäre des bürgerlichen Rechtsstreits ausmacht, enthält die Anerkennung des Rechts als des Allgemeinen und Entscheidenden, so daß die Sache dem gehören soll, der das Recht dazu hat. Der Streit betrifft nur die Subsumtion der Sache unter das Eigentum des einen oder des anderen; — ein schlechtweg negatives Urteil, wo im Prädikate des Meinigen nur das Besondere negiert wird.

§ 86.

In den Parteien ist die Anerkennung des Rechts mit dem entgegengesetzten besonderen Interesse und ebensolcher Ansicht verbunden. Gegen diesen Schein tritt zugleich in ihm selbst (vorherg. §) das Recht an sich als vorgestellt und gefordert hervor. Es ist aber zunächst nur als ein Sollen, weil der Wille noch nicht als ein solcher vorhanden ist, der sich von der Unmittelbarkeit des Interesses befreit, als besonderer den allgemeinen Willen zum Zwecke hätte; noch ist er hier als eine solche anerkannte Wirklichkeit bestimmt, gegen welche die Parteien auf ihre besondere Ansicht und Interesse Verzicht zu tun hätten.

**B. Betrug.**

§ 87.

Das Recht an sich in seinem Unterschiede von dem Recht als besonderem und daseiendem, ist als ein gefordertes zwar als das Wesentliche bestimmt, aber darin zugleich nur ein gefordertes, nach dieser Seite etwas bloß subjektives, damit unwesentliches und bloß scheinendes. So das Allgemeine von dem besonderen Willen

zu einem nur scheinenden, — zunächst im Vertrage zur nur äußerlichen Gemeinsamkeit des Willens herabgesetzt, ist es der Betrug.

§ 88.

Im Vertrage erwerbe ich ein Eigentum um der besonderen Beschaffenheit der Sache willen, und zugleich nach ihrer inneren Allgemeinheit teils nach dem Werte, teils als aus dem Eigentum des anderen. Durch die Willkür des anderen kann mir ein falscher Schein hierüber vorgebracht werden, so daß es mit dem Vertrage als beiderseitiger freier Einwilligung des Tausches über diese Sache, nach ihrer unmittelbaren Einzelnheit, seine Richtigkeit hat, aber die Seite des an sich seienden Allgemeinen darin fehlt. (Das unendliche Urteil nach seinem positiven Ausdrucke oder identischen Bedeutung. S. Encyklop. der philosoph. Wissensch. § 121)[1]).

§ 89.

Daß gegen diese Annahme der Sache bloß als dieser, und gegen den bloß meinenden, sowie den willkürlichen Willen, das Objektive oder Allgemeine teils als Wert erkennbar, teils als Recht geltend sei, teils die gegen das Recht subjektive Willkür aufgehoben werde, — ist hier zunächst gleichfalls nur eine Forderung.

### C. Zwang und Verbrechen.

§ 90.

Daß mein Wille im Eigentum sich in eine äußerliche Sache legt, darin liegt, daß er ebensosehr als er in ihr reflektiert wird, an ihr ergriffen und unter die Notwendigkeit gesetzt wird. Er kann darin teils Gewalt überhaupt leiden, teils kann ihm durch die Gewalt zur Bedingung irgendeines Besitzes oder positiven Seins eine Aufopferung oder Handlung gemacht, — Zwang angetan werden.

§ 91.

Als Lebendiges kann der Mensch wohl bezwungen, d. h. seine physische und sonst äußerliche Seite unter die Gewalt anderer gebracht, aber der freie Wille kann

[1]) In der 3. Aufl. § 173 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 166).

an und für sich nicht gezwungen werden (§ 5), als nur sofern er sich selbst aus der Äußerlichkeit, an der er festgehalten wird, oder aus deren Vorstellung nicht zurückzieht (§ 7). Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich zwingen lassen will.

§ 92.

Weil der Wille, nur insofern er Dasein hat, Idee oder wirklich frei und das Dasein, in welches er sich gelegt hat, Sein der Freiheit ist, so zerstört Gewalt oder Zwang in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst, als Äußerung eines Willens, welche die Äußerung oder Dasein eines Willens aufhebt. Gewalt oder Zwang ist daher, abstrakt genommen, unrechtlich.

§ 93.

Der Zwang hat davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstört, die reelle Darstellung darin, daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird; er ist daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern notwendig, — nämlich als zweiter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist.

Verletzung eines Vertrages durch Nichtleistung des Stipulierten, oder der Rechtspflichten gegen die Familie, [den] Staat, durch Tun oder Unterlassen, ist insofern erster Zwang oder wenigstens Gewalt, als ich ein Eigentum, das eines anderen ist, oder eine schuldige Leistung demselben vorenthalte oder entziehe. — Pädagogischer Zwang, oder Zwang gegen Wildheit und Roheit ausgeübt, erscheint zwar als erster nicht auf Vorangehung eines ersten erfolgend. Aber der nur natürliche Wille ist an sich Gewalt gegen die an sich seiende Idee der Freiheit, welche gegen solchen ungebildeten Willen in Schutz zu nehmen und in ihm zur Geltung zu bringen ist. Entweder ist ein sittliches Dasein in Familie oder Staat schon gesetzt, gegen welche jene Natürlichkeit eine Gewalttätigkeit ist, oder es ist nur ein Naturzustand, — Zustand der Gewalt überhaupt vorhanden, so begründet die Idee gegen diesen ein Heroenrecht[1]).

§ 94.

Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner

[1]) Vgl. § 359.

Freiheit in einer äußerlichen Sache ist; die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.

Das abstrakte oder strenge Recht sogleich von vornherein als ein Recht definieren, zu dem man zwingen dürfe, — heißt es an einer Folge auffassen, welche erst in dem Umwege des Unrechts eintritt.

§ 95.

Der erste Zwang als Gewalt von dem Freien ausgeübt, welche das Dasein der Freiheit in seinem konkreten Sinne, das Recht als Recht verletzt, ist Verbrechen, — ein negativ-unendliches Urteil in seinem vollständigen Sinne, (siehe meine Logik 2. B. S. 99)[1]), durch welches nicht nur das Besondere, die Subsumtion einer Sache unter meinen Willen (§ 85), sondern zugleich das Allgemeine, Unendliche im Prädikate des Meinigen, die Rechtsfähigkeit und zwar ohne die Vermittelung meiner Meinung (wie im Betrug) (§ 88), ebenso gegen diese negiert wird, — die Sphäre des peinlichen Rechts.

Das Recht, dessen Verletzung das Verbrechen ist, hat zwar bis hierher nur erst die Gestaltungen, die wir gesehen haben, das Verbrechen hiermit auch zunächst nur die auf diese Bestimmungen sich beziehende nähere Bedeutung. Aber das in diesen Formen Substantielle ist das Allgemeine, das in seiner weiteren Entwickelung und Gestaltung dasselbe bleibt und daher ebenso dessen Verletzung, das Verbrechen, seinem Begriffe nach. Den besonderen, weiter bestimmten Inhalt, z. B. in Meineid, Staatsverbrechen, Münz-, Wechselverfälschung u. s. f. betrifft daher auch die im folgenden § zu berücksichtigende Bestimmung.

§ 96.

Insofern es der daseiende Wille ist, welcher allein verletzt werden kann, dieser aber im Dasein in die Sphäre eines quantitativen Umfangs, sowie qualitativer Bestimmungen eingetreten, somit danach verschieden ist, so macht es ebenso einen Unterschied für die objektive Seite der Verbrechen aus, ob solches Dasein und dessen Bestimmtheit überhaupt in ihrem ganzen Umfang, hiermit in der ihrem Begriffe gleichen Unendlichkeit (wie in Mord, Skla-

---

[1]) Hegels Wwe. 5. Bd. (1833), S. 90.

verei, Religionszwang u. s. f.), oder nur nach einem Teile, sowie nach welcher qualitativen Bestimmung verletzt ist.

Die stoische Ansicht, daß es nur eine Tugend und ein Laster gibt, die drakonische Gesetzgebung, die jedes Verbrechen mit dem Tode bestraft, wie die Roheit der formellen Ehre, welche die unendliche Persönlichkeit in jede Verletzung legt, haben dies gemein, daß sie bei dem abstrakten Denken des freien Willens und der Persönlichkeit stehenbleiben, und sie nicht in ihrem konkreten und bestimmten Dasein, das sie als Idee haben muß, nehmen. — Der Unterschied von Raub und Diebstahl bezieht sich auf das Qualitative, daß bei jenem Ich auch als gegenwärtiges Bewußtsein, also als diese subjektive Unendlichkeit verletzt und persönliche Gewalt gegen mich verübt ist. — Manche qualitative Bestimmungen, wie die Gefährlichkeit für die öffentliche Sicherheit, haben in den weiter bestimmten Verhältnissen ihren Grund, aber sind auch öfters erst auf dem Umwege der Folgen, statt aus dem Begriffe der Sache, aufgefaßt; — wie eben das gefährlichere Verbrechen für sich in seiner unmittelbaren Beschaffenheit, eine dem Umfange oder der Qualität nach schwerere Verletzung ist. — Die subjektive moralische Qualität bezieht sich auf den höheren Unterschied, inwiefern ein Ereignis und Tat überhaupt eine Handlung ist, und betrifft deren subjektive Natur selbst, wovon nachher.

§ 97.

Die geschehene Verletzung des Rechts als Rechts ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Notwendigkeit.

§ 98.

Die Verletzung als nur an dem äußerlichen Dasein oder Besitze ist ein Übel, Schaden an irgendeiner Weise des Eigentums oder Vermögens; die Aufhebung der Verletzung als einer Beschädigung ist die zivile Genugtuung als Ersatz, insofern ein solcher überhaupt stattfinden kann.

In dieser Seite der Genugtuung muß schon an die Stelle der qualitativen spezifischen Beschaffenheit des

Schadens, insofern die Beschädigung eine Zerstörung und überhaupt unwiederherstellbar ist, die allgemeine Beschaffenheit derselben, als Wert, treten.

§ 99.

Die Verletzung aber, welche dem an sich seienden Willen (und zwar hiermit ebenso diesem Willen des Verletzers, als des Verletzten und aller) widerfahren, hat an diesem an sich seienden Willen als solchem keine positive Existenz, so wenig als an dem bloßen Produkte. Für sich ist dieser an sich seiende Wille (das Recht, Gesetz an sich) vielmehr das nicht äußerlich Existierende und insofern das Unverletzbare. Ebenso ist die Verletzung für den besonderen Willen des Verletzten und der übrigen nur etwas Negatives. Die positive Existenz der Verletzung ist nur als der besondere Wille des Verbrechers. Die Verletzung dieses als eines daseienden Willens also ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde, und ist die Wiederherstellung des Rechts.

Die Theorie der Strafe ist eine der Materien, die in der positiven Rechtswissenschaft neuerer Zeit am schlechtesten weggekommen sind, weil in dieser Theorie der Verstand nicht ausreicht, sondern es wesentlich auf den Begriff ankommt. — Wenn das Verbrechen und dessen Aufhebung, als welche sich weiterhin als Strafe bestimmt, nur als ein Übel überhaupt betrachtet wird, so kann man es freilich als unvernünftig ansehen, ein Übel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Übel vorhanden ist. (Klein,[1]) Grunds. des peinlichen Rechts, § 9 f.) Dieser oberflächliche Charakter eines Übels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe, der Verhütungs-, Abschreckungs-, Androhungs-, Besserungs- usw. Theorie, als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist ebenso oberflächlich als ein Gutes bestimmt. Es ist aber weder bloß um ein Übel, noch um dies oder jenes Gute zu tun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit. Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste und substantielle Gesichtspunkt bei dem Verbrechen ist, beiseite gestellt, und es folgt

[1]) Klein, Ernst Ferdin., 1743—1810, seit 1800 Geh. Obertribunalsrat in Berlin.

von selbst, daß der moralische Gesichtspunkt, die subjektive Seite des Verbrechens, vermischt mit trivialen psychologischen Vorstellungen von den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung (als ob eine solche nicht durch die Freiheit ebensowohl zu etwas nur Zufälligem herabgesetzt würde) — zum Wesentlichen wird. Die verschiedenen Rücksichten, welche zu der Strafe als Erscheinung und ihrer Beziehung auf das besondere Bewußtsein gehören, und die Folgen auf die Vorstellung (abzuschrecken, zu bessern u. s. f.) betreffen, sind an ihrer Stelle, und zwar vornehmlich bloß in Rücksicht der Modalität der Strafe, wohl von wesentlicher Betrachtung, aber setzen die Begründung voraus, daß das Strafen an und für sich gerecht sei. In dieser Erörterung kommt es allein darauf an, daß das Verbrechen und zwar nicht als die Hervorbringung eines Übels, sondern als Verletzung des Rechts als Rechts aufzuheben ist, und dann welches die Existenz ist, die das Verbrechen hat und die aufzuheben ist; sie ist das wahrhafte Übel, das wegzuräumen ist, und worin sie liege, der wesentliche Punkt; solange die Begriffe hierüber nicht bestimmt erkannt sind, so lange muß Verwirrung in der Ansicht der Strafe herrschen.

## § 100.

Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist nicht nur an sich gerecht, — als gerecht ist sie zugleich sein an sich seiender Wille, ein Dasein seiner Freiheit, sein Recht; sondern sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseienden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemeines, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also, als unter sein Recht subsumiert werden darf.

Beccaria[1]) hat dem Staate das Recht zur Todesstrafe bekanntlich aus dem Grunde abgesprochen, weil nicht präsumiert werden könne, daß im gesellschaftlichen Vertrage die Einwilligung der Individuen, sich töten zu lassen, enthalten sei, vielmehr das Gegenteil angenommen

[1]) Cesare Beccaria, 1735—93, dei delitti e della pene, Monaco 1764.

werden müsse. Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag (s. § 75), noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert. — Ferner ist [es] nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige desselben an und für sich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, sondern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers. Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. — Diese Ehre wird ihm nicht zuteil, wenn aus seiner Tat selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; — ebensowenig auch, wenn er nur als schädliches Tier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung. — Ferner in Rücksicht auf die Weise der Existenz der Gerechtigkeit ist ohnehin die Form, welche sie im Staate hat, nämlich als Strafe, nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich.

§ 101.

Das Aufheben des Verbrechens ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Dasein nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Dasein einen ebensolchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der spezifischen, sondern in der an sich seienden Beschaffenheit der Verletzung, — nach dem Werte derselben.

Da in der gewöhnlichen Wissenschaft die Definition einer Bestimmung, hier der Strafe, aus der allgemeinen Vorstellung der psychologischen Erfahrung des Bewußtseins genommen werden soll, so würde diese wohl zeigen, daß das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bei dem Verbrechen ist und gewesen ist, daß es Strafe verdiene und dem Verbrecher geschehen solle, wie er getan hat. Es ist nicht abzusehen, wie diese Wissenschaften, welche die Quelle ihrer Bestim-

mungen in der allgemeinen Vorstellung haben, das andere Mal einer solchen auch sogenannten allgemeinen Tatsache des Bewußtseins widersprechende Sätze annehmen. — Eine Hauptschwierigkeit hat aber die Bestimmung der Gleichheit in die Vorstellung der Wiedervergeltung hereingebracht; die Gerechtigkeit der Strafbestimmungen nach ihrer qualitativen und quantitativen Beschaffenheit ist aber ohnehin ein Späteres als das Substantielle der Sache selbst. Wenn man sich auch für dieses weitere Bestimmen nach anderen Prinzipien umsehen müßte, als für das Allgemeine der Strafe, so bleibt dieses, was es ist. Allein der Begriff selbst muß überhaupt das Grundprinzip auch für das Besondere enthalten. Diese Bestimmung des Begriffs ist aber eben jener Zusammenhang der Notwendigkeit, daß das Verbrechen als der an sich nichtige Wille, somit seine Vernichtung, — die als Strafe erscheint, — in sich selbst enthält. Die innere Identität ist es, die am äußerlichen Dasein sich für den Verstand als Gleichheit reflektiert. Die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Verbrechens und seines Aufhebens fällt nun in die Sphäre der Äußerlichkeit; in dieser ist ohnehin keine absolute Bestimmung möglich (vergl. § 49); diese bleibt im Felde der Endlichkeit nur eine Forderung, die der Verstand immer mehr zu begrenzen hat, was von der höchsten Wichtigkeit ist, die aber ins Unendliche fortgeht und nur eine Annäherung zuläßt, die perennierend ist. — Übersieht man nicht nur diese Natur der Endlichkeit, sondern bleibt man auch vollends bei der abstrakten, spezifischen Gleichheit stehen, so entsteht nicht nur eine unübersteigliche Schwierigkeit, die Strafen zu bestimmen (vollends wenn noch die Psychologie die Größe der sinnlichen Triebfedern, und die damit verbundene, — wie man will, entweder um so größere Stärke des bösen Willens, oder auch die um so geringere Stärke und Freiheit des Willens überhaupt herbeibringt), sondern es ist sehr leicht, die Wiedervergeltung der Strafe (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Aug' um Aug', Zahn um Zahn, wobei man sich vollends den Täter als einäugig oder zahnlos vorstellen kann), als Absurdität darzustellen, mit der aber der Begriff nichts zu tun hat, sondern die allein jener herbeigebrachten spezifischen Gleichheit zu schulden kommt. Der Wert als das innere Gleiche von

Sachen, die in ihrer Existenz spezifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bei den Verträgen (s. oben) ingleichen in der Zivilklage gegen Verbrechen (§ 95) vorkommt, und wodurch die Vorstellung aus der unmittelbaren Beschaffenheit der Sache in das Allgemeine hinübergehoben wird. Bei dem Verbrechen, als in welchem das Unendliche der Tat die Grundbestimmung ist, verschwindet das bloß äußerlich Spezifische um so mehr, und die Gleichheit bleibt nur die Grundregel für das Wesentliche, was der Verbrecher verdient hat, aber nicht für die äußere spezifische Gestalt dieses Lohns. Nur nach der letzteren sind Diebstahl, Raub und Geld-, Gefängnisstrafe u. s. f. schlechthin Ungleiche, aber nach ihrem Werte, ihrer allgemeinen Eigenschaft, Verletzungen zu sein, sind sie Vergleichbare. Es ist dann, wie bemerkt, die Sache des Verstandes, die Annäherung an die Gleichheit dieses ihres Wertes zu suchen. Wird der an sich seiende Zusammenhang des Verbrechens und seiner Vernichtung und dann der Gedanke des Wertes und der Vergleichbarkeit beider nach dem Werte nicht gefaßt, so kann es dahin kommen, daß man (Klein, Grunds. des peinl. Rechts, § 9) in einer eigentlichen Strafe eine nur willkürliche Verbindung eines Übels mit einer unerlaubten Handlung sieht.

## § 102.

Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie die Handlung eines subjektiven Willens, der in jede geschehene Verletzung seine Unendlichkeit legen kann und dessen Gerechtigkeit daher überhaupt zufällig, sowie er auch für den anderen nur als besonderer ist. Die Rache wird hierdurch, daß sie als positive Handlung eines besonderen Willens ist, eine neue Verletzung: sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß ins Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern ins Unbegrenzte fort.

Wo die Verbrechen nicht als crimina publica, sondern privata (wie bei den Juden, bei den Römern Diebstahl, Raub, bei den Engländern noch in einigem u. s. f.) verfolgt und bestraft werden, hat die Strafe wenigstens

noch einen Teil von Rache an sich. Von der Privatrache ist die Racheübung der Heroen, abenteuernder Ritter u. s. f. verschieden, die in die Entstehung der Staaten fällt.

§ 103.

Die Forderung, daß dieser Widerspruch (wie der Widerspruch beim anderen Unrecht) (§ 86, 89), der hier an der Art und Weise des Aufhebens des Unrechts vorhanden ist, aufgelöst sei, ist die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt, sowie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Darin liegt zunächst die Forderung eines Willens, der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle. Dieser Begriff der Moralität aber ist nicht nur ein Gefordertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgegangen.

## Übergang vom Recht in Moralität.

§ 104.

Das Verbrechen und die rächende Gerechtigkeit stellt nämlich die Gestalt der Entwickelung des Willens, als in die Unterscheidung des allgemeinen an sich und des einzelnen, für sich gegen jenen seienden, hinausgegangen dar, und ferner, daß der an sich seiende Wille durch Aufheben dieses Gegensatzes in sich zurückgekehrt und damit selbst für sich und wirklich geworden ist. So ist und gilt das Recht, gegen den bloß für sich seienden einzelnen Willen bewährt, als durch seine Notwendigkeit wirklich. — Diese Gestaltung ist ebenso zugleich die fortgebildete innere Begriffsbestimmtheit des Willens. Nach seinem Begriffe ist seine Verwirklichung an ihm selbst dies, das Ansichsein und die Form der Unmittelbarkeit, in welcher er zunächst ist und diese als Gestalt am abstrakten Rechte hat, aufzuheben (§ 21), — somit sich zunächst in dem Gegensatze des allgemeinen an sich und des einzelnen für sich seienden Willens zu setzen, und dann durch das Aufheben dieses Gegensatzes, die Negation der Negation, sich als Wille in seinem Dasein, daß er nicht nur freier Wille an sich, sondern für sich selbst ist, als sich auf sich beziehende Negativität zu bestimmen. Seine Persönlichkeit, als welche der Wille

im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem Gegenstande; die so für sich unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Prinzip des moralischen Standpunkts aus.

Sehen wir näher auf die Momente zurück, durch welche der Begriff der Freiheit sich aus der zunächst abstrakten zur sich auf sich selbst beziehenden Bestimmtheit des Willens, hiermit zur Selbstbestimmung der Subjektivität fortbildet, so ist diese Bestimmtheit im Eigentum das abstrakte Meinige und daher in einer äußerlichen Sache, — im Vertrage das durch Willen vermittelte und nur gemeinsame Meinige, — im Unrecht ist der Wille der Rechtssphäre, sein abstraktes Ansichsein oder Unmittelbarkeit als Zufälligkeit durch den einzelnen selbst zufälligen Willen gesetzt. Im moralischen Standpunkt ist sie so überwunden, daß diese Zufälligkeit selbst als in sich reflektiert und mit sich identisch die unendliche in sich seiende Zufälligkeit des Willens, seine Subjektivität ist.

## Zweiter Teil.

# Die Moralität.

---

### § 105.

Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist (vorh. §). Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seiende Identität gegen das Ansichsein und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekte.

### § 106.

Indem die Subjektivität nunmehr die Bestimmtheit des Begriffs ausmacht und von ihm als solchem, dem an sich seienden Willen, unterschieden [ist], und zwar, indem der Wille des Subjekts als des für sich seienden Einzelnen zugleich ist (die Unmittelbarkeit auch noch an ihm hat), macht sie das Dasein des Begriffs aus. — Es hat sich damit für die Freiheit ein höherer Boden bestimmt; an der Idee ist itzt die Seite der Existenz oder ihr reales Moment die Subjektivität des Willens. Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein.

Die zweite Sphäre, die Moralität, stellt daher im Ganzen die reale Seite des Begriffs der Freiheit dar, und der Prozeß dieser Sphäre ist, den zunächst nur für sich seienden Willen, der unmittelbar nur an sich identisch ist mit dem an sich seienden oder allgemeinen Willen, nach diesem Unterschiede, in welchem er sich in sich vertieft, aufzuheben, und ihn für sich als identisch mit dem an sich seienden Willen zu setzen. Diese Bewegung ist sonach die Bearbeitung dieses nunmehrigen Bodens der Freiheit, der Subjektivität, die[se, die] zunächst abstrakt, nämlich vom Begriffe unterschieden ist, ihm gleich [zu machen] und dadurch für die Idee

ihre wahrhafte Realisation zu erhalten, daß der subjektive Wille sich zum ebenso objektiven, hiermit wahrhaft konkreten bestimmt.

§ 107.

Die Selbstbestimmung des Willens ist zugleich Moment seines Begriffs und die Subjektivität nicht nur die Seite seines Daseins, sondern seine eigene Bestimmung (§ 104). Der als subjektiv bestimmte, für sich freie Wille, zunächst als Begriff, hat, um als Idee zu sein, selbst Dasein. Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das Recht des subjektiven Willens. Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist.

Derselbe Prozeß des moralischen Standpunktes (s. Anm. z. vor. §) hat nach dieser Seite die Gestalt, die Entwickelung des Rechts des subjektiven Willens zu sein — oder der Weise seines Daseins, — so daß er das, was er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objektive im Sinne seiner Allgemeinheit zu sein.

§ 108.

Der subjektive Wille als unmittelbar für sich und von dem an sich seienden unterschieden (§ 106 Anm.) ist daher abstrakt, beschränkt und formell. Die Subjektivität ist aber nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das Formelle desselben aus. Weil es in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung. — Und indem die Differenz der Subjektivität ebenso die Bestimmung gegen die Objektivität als äußerliches Dasein enthält, so tritt hier auch der Standpunkt des Bewußtseins ein (§ 8), — überhaupt der Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willens.

Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, wie das Recht nicht unmittelbar das dem Unrecht Entgegengesetzte, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht.

## § 109.

Dieses Formelle enthält seiner allgemeinen Bestimmung nach zuerst die Entgegensetzung der Subjektivität und Objektivität und die sich darauf beziehende Tätigkeit (§ 8), — deren Momente näher diese sind: Dasein und Bestimmtheit ist im Begriffe identisch (vergl. § 104) und der Wille als subjektiv ist selbst dieser Begriff, — beides und zwar für sich zu unterscheiden und sie als identisch zu setzen. Die Bestimmtheit ist im sich selbst bestimmenden Willen α) zunächst als durch ihn selbst in ihm gesetzt; — die Besonderung seiner in ihm selbst, ein Inhalt, den er sich gibt. Dies ist die erste Negation und deren formelle Grenze, nur ein Gesetztes, Subjektives zu sein. Als die unendliche Reflexion in sich ist diese Grenze für ihn selbst und er β) das Wollen, diese Schranke aufzuheben, — die Tätigkeit, diesen Inhalt aus der Subjektivität in die Objektivität überhaupt, in ein unmittelbares Dasein zu übersetzen. γ) Die einfache Identität des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung ist der sich in beiden gleichbleibende, und gegen diese Unterschiede der Form gleichgültige Inhalt, der Zweck.

## § 110.

Diese Identität des Inhalts erhält aber auf dem moralischen Standpunkt, wo die Freiheit, diese Identität des Willens mit sich, für ihn ist (§ 105), die nähere eigentümliche Bestimmung.

a) Der Inhalt ist für mich als der meinige so bestimmt, daß er in seiner Identität nicht nur als mein innerer Zweck, sondern auch, insofern er die äußerliche Objektivität erhalten hat, meine Subjektivität für mich enthalte.

## § 111.

b) Der Inhalt, ob er zwar ein Besonderes enthält (dies sei sonst genommen, woher es wolle), hat als Inhalt des in seiner Bestimmtheit in sich reflektierten, hiermit mit sich identischen und allgemeinen Willens, α) die Bestimmung in ihm selbst, dem an sich seienden Willen angemessen zu sein oder die Objektivität des Begriffes zu haben, β) indem der subjektive Wille als für sich seiender zugleich noch formell ist (§ 108), ist dies nur Forderung, und er enthält ebenso die Möglichkeit, dem Begriffe nicht angemessen zu sein.



BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

§ 112.

c) Indem ich meine Subjektivität in Ausführung meiner Zwecke erhalte (§ 110), hebe ich darin als [in] der Objektivierung derselben diese Subjektivität zugleich als unmittelbare, somit als diese meine einzelne auf. Aber die so mit mir identische äußerliche Subjektivität ist der Wille anderer (§ 73). — Der Boden der Existenz des Willens ist nun die Subjektivität (§ 106) und der Wille anderer die zugleich mir andere Existenz, die ich meinem Zwecke gebe. — Die Ausführung meines Zwecks hat daher diese Identität meines und anderer Willen in sich, — sie hat eine positive Beziehung auf den Willen anderer.

Die Objektivität des ausgeführten Zwecks schließt daher die drei Bedeutungen in sich, oder enthält vielmehr in Einem die drei Momente: α) Äußerliches unmittelbares Dasein (§ 109), β) dem Begriffe angemessen (§ 112), γ) allgemeine Subjektivität zu sein. Die Subjektivität, die sich in dieser Objektivität erhält, ist α) daß der objektive Zweck der meinige sei, so daß Ich mich als Diesen darin erhalte (§ 110); β) und γ) der Subjektivität ist schon mit den Momenten β) und γ) der Objektivität zusammengefallen. — Daß diese Bestimmungen so, auf dem moralischen Standpunkte sich unterscheidend, nur zum Widerspruche vereinigt sind, macht näher das Erscheinende oder die Endlichkeit dieser Sphäre aus (§ 108) und die Entwicklung dieses Standpunkts ist die Entwicklung dieser Widersprüche und deren Auflösungen, die aber innerhalb desselben nur relativ sein können.

§ 113.

Die Äußerung des Willens als subjektiven oder moralischen ist Handlung. Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen, α) von mir in ihrer Äußerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen anderer zu sein.

Erst die Äußerung des moralischen Willens ist Handlung. Das Dasein, das der Wille im formellen Rechte sich gibt, ist in einer unmittelbaren Sache, ist selbst unmittelbar und hat für sich zunächst keine ausdrückliche Beziehung auf den Begriff, der als noch nicht gegen den subjektiven Willen, von ihm nicht

unterschieden ist, noch eine positive Beziehung auf den Willen anderer; das Rechtsgebot ist seiner Grundbestimmung nach nur Verbot (§ 38). Der Vertrag und das Unrecht fangen zwar an, eine Beziehung auf den Willen anderer zu haben — aber die Übereinstimmung, die in jenem zustande kommt, gründet sich auf die Willkür; und die wesentliche Beziehung, die darin auf den Willen des anderen ist, ist als rechtliche das Negative, mein Eigentum (dem Werte nach) zu behalten und dem anderen das Seinige zu lassen. Die Seite des Verbrechens dagegen als aus dem subjektiven Willen kommend und nach der Art und Weise, wie es in ihm seine Existenz hat, kommt hier erst in Betracht. — Die gerichtliche Handlung (actio), als mir nicht nach ihrem Inhalt, der durch Vorschriften bestimmt ist, imputabel, enthält nur einige Momente der moralischen eigentlichen Handlung und zwar in äußerlicher Weise; eigentliche moralische Handlung zu sein ist daher eine von ihr als gerichtlicher unterschiedene Seite.

## § 114.

Das Recht des moralischen Willens enthält die drei Seiten:

a) Das abstrakte oder formelle Recht der Handlung, daß, wie sie ausgeführt in unmittelbarem Dasein ist, ihr Inhalt überhaupt der meinige, daß sie so Vorsatz des subjektiven Willens sei.

b) Das Besondere der Handlung ist ihr innerer Inhalt, α) wie für mich dessen allgemeiner Charakter bestimmt ist, was den Wert der Handlung und das, wonach sie für mich gilt, — die Absicht, ausmacht; — β) ihr Inhalt, als mein besonderer Zweck meines partikulären subjektiven Daseins, — ist das Wohl.

c) Dieser Inhalt als Inneres zugleich in seine Allgemeinheit, als in die an und für sich seiende Objektivität erhoben, ist der absolute Zweck des Willens, das Gute, in der Sphäre der Reflexion mit dem Gegensatze der subjektiven Allgemeinheit, teils des Bösen, teils des Gewissens.

---

## Erster Abschnitt.

# Der Vorsatz und die Schuld.

### § 115.

Die Endlichkeit des subjektiven Willens in der Unmittelbarkeit des Handelns besteht unmittelbar darin, daß er für sein Handeln einen vorausgesetzten äußerlichen Gegenstand mit mannigfaltigen Umständen hat. Die Tat setzt eine Veränderung an diesem vorliegenden Dasein und der Wille hat schuld überhaupt daran, insofern in dem veränderten Dasein das abstrakte Prädikat des Meinigen liegt.

Eine Begebenheit, ein hervorgegangener Zustand ist eine konkrete äußerliche Wirklichkeit, die deswegen unbestimmbar viele Umstände an ihr hat. Jedes einzelne Moment, das sich als Bedingung, Grund, Ursache eines solchen Umstandes zeigt, und somit das Seinige beigetragen hat, kann angesehen werden, daß es schuld daran sei oder wenigstens schuld daran habe. Der formelle Verstand hat daher bei einer reichen Begebenheit (z. B. der französischen Revolution) an einer unzähligen Menge von Umständen die Wahl, welchen er als einen, der schuld sei, behaupten will.

### § 116.

Meine eigene Tat ist es zwar nicht, wenn Dinge, deren Eigentümer ich bin, und die als äußerliche in mannigfaltigem Zusammenhange stehen und wirken (wie es auch mit mir selbst als mechanischem Körper oder als Lebendigem der Fall sein kann), anderen dadurch Schaden verursachen. Dieser fällt mir aber mehr oder weniger zur Last, weil jene Dinge überhaupt die meinigen, jedoch auch nach ihrer eigentümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit u. s. f. unterworfen sind.

### § 117.

Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Dasein gerichteten Zwecke die Vorstellung der Umstände desselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, endlich ist, ist die gegenständliche

Erscheinung für ihn zufällig und kann in sich etwas anderes enthalten, als in seiner Vorstellung. Das Recht des Willens aber ist, in seiner Tat nur dies als seine Handlung anzuerkennen, und nur an dem schuld zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem Vorsatze lag. — Die Tat kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden; — das Recht des Wissens.

## § 118.

Die Handlung ferner als in äußerliches Dasein versetzt, das sich nach seinem Zusammenhange in äußerer Notwendigkeit nach allen Seiten entwickelt, hat mannigfaltige Folgen. Die Folgen, als die Gestalt, die den Zweck der Handlung zur Seele hat, sind das Ihrige (das der Handlung Angehörige), — zugleich aber ist sie, als der in die Äußerlichkeit gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preisgegeben, welche ganz anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen[1]. Es ist ebenso das Recht des Willens, sich nur das erstere zuzurechnen, weil nur sie in seinem Vorsatze liegen.

Was zufällige und was notwendige Folgen sind, enthält die Unbestimmtheit dadurch, daß die innere Notwendigkeit am Endlichen als äußere Notwendigkeit, als ein Verhältnis von einzelnen Dingen zu einander ins Dasein tritt, die als selbständige gleichgültig gegen einander und äußerlich zusammen kommen. Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurteilen, und sie zum Maßstabe dessen, was recht und gut sei, zu machen — ist beides gleich abstrakter Verstand. Die Folgen, als die eigene immanente Gestaltung der Handlung, manifestieren nur deren Natur und sind nichts anderes als sie selbst; die Handlung kann sie daher nicht verleugnen und verachten. Aber umgekehrt ist unter ihnen ebenso das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende begriffen, was

[1] Schiller, Wallensteins Tod, 1. Aufz., 4. Auftritt: In meiner Brust war meine Tat noch mein; einmal entlassen aus dem sichern Winkel des Herzens, ihrem mütterlichen Boden, hinausgegeben in des Lebens Fremde, gehört sie jenen tück'schen Mächten an, die keines Menschen Kunst vertraulich macht.

die Natur der Handlung selbst nichts angeht. — Die Entwicklung des Widerspruchs, den die Notwendigkeit des Endlichen enthält, ist im Dasein eben das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt. Handeln heißt daher nach dieser Seite, sich diesem Gesetze preisgeben. — Hierin liegt, daß es dem Verbrecher, wenn seine Handlung weniger schlimme Folgen hat, zugute kommt, sowie die gute Handlung es sich muß gefallen lassen, keine oder weniger Folgen gehabt zu haben, und daß dem Verbrechen, aus dem sich die Folgen vollständiger entwickelt haben, diese zur Last fallen. — Das heroische Selbstbewußtsein (wie in den Tragödien der Alten, Ödips u. s. f.) ist aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von Tat und Handlung, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, sowie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der Tat[1]).

---

Zweiter Abschnitt.

## Die Absicht und das Wohl.

### § 119.

Das äußerliche Dasein der Handlung ist ein mannigfaltiger Zusammenhang, der unendlich in Einzelnheiten geteilt betrachtet werden kann und die Handlung so, daß sie nur eine solche Einzelnheit zunächst berührt habe. Aber die Wahrheit des Einzelnen ist das Allgemeine, und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelnheit isolierter, sondern den mannigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender allgemeiner Inhalt. Der Vorsatz, als von einem Denkenden ausgehend, enthält nicht bloß die Einzelnheit, sondern wesentlich jene allgemeine Seite, — die Absicht.

Absicht enthält etymologisch die Abstraktion, teils die Form der Allgemeinheit, teils das Heraus-

[1]) Zu diesen Ausführungen vergl. in H.s Phänomenologie den Abschnitt über die „sittliche Handlung u. s. w.“ (Phil. Bibl., Bd. 114, S. 300 ff.).

nehmen einer besonderen Seite der konkreten Sache. Das Bemühen der Rechtfertigung durch die Absicht ist das Isolieren einer einzelnen Seite überhaupt, die als das subjektive Wesen der Handlung behauptet wird. — Das Urteil über eine Handlung als äußerliche Tat noch ohne die Bestimmung ihrer rechtlichen oder unrechtlichen Seite, erteilt derselben ein allgemeines Prädikat, daß sie Brandstiftung, Tötung u. s. f. ist. — Die vereinzelte Bestimmtheit der äußerlichen Wirklichkeit zeigt das, was ihre Natur ist, als äußerlichen Zusammenhang. Die Wirklichkeit wird zunächst nur an einem einzelnen Punkte berührt (wie die Brandstiftung nur einen kleinen Punkt des Holzes unmittelbar trifft, was nur einen Satz, kein Urteil gibt), aber die allgemeine Natur dieses Punktes enthält seine Ausdehnung. Im Lebendigen ist das Einzelne unmittelbar nicht als Teil, sondern als Organ, in welchem das Allgemeine als solches gegenwärtig existiert, so daß beim Morde nicht ein Stück Fleisch, als etwas Einzelnes, sondern darin selbst das Leben verletzt wird. Es ist einesteils die subjektive Reflexion, welche die logische Natur des Einzelnen und Allgemeinen nicht kennt, die sich in die Zersplitterung in Einzelnheiten und Folgen einläßt, andrerseits ist es die Natur der endlichen Tat selbst, solche Absonderungen der Zufälligkeiten zu enthalten. — Die Erfindung des dolus indirectus hat in dem Betrachteten ihren Grund.

## § 120.

Das Recht der Absicht ist, daß die allgemeine Qualität der Handlung nicht nur an sich sei, sondern von dem Handelnden gewußt werde, somit schon in seinem subjektiven Willen gelegen habe; sowie umgekehrt das Recht der Objektivität der Handlung, wie es genannt werden kann, ist, sich vom Subjekt als Denkendem als gewußt und gewollt zu behaupten.

Dies Recht zu dieser Einsicht führt die gänzliche oder geringere Zurechnungsunfähigkeit der Kinder, Blödsinnigen, Verrückten u. s. f. bei ihren Handlungen mit sich. — Wie aber die Handlungen nach ihrem äußerlichen Dasein Zufälligkeiten der Folgen in sich schließen, so enthält auch das subjektive Dasein die Unbestimmtheit, die sich auf die Macht und Stärke des Selbstbewußt-

seins und der Besonnenheit bezieht, — eine Unbestimmtheit, die jedoch nur in Ansehung des Blödsinns, der Verrücktheit, u. dergl. wie des Kindesalters in Rücksicht kommen kann, weil nur solche entschiedene Zustände den Charakter des Denkens und der Willensfreiheit aufheben und es zulassen, den Handelnden nicht nach der Ehre, ein Denkendes und ein Wille zu sein, zu nehmen.

§ 121.

Die allgemeine Qualität der Handlung ist der auf die einfache Form der Allgemeinheit zurückgebrachte, mannigfaltige Inhalt der Handlung überhaupt. Aber das Subjekt hat als in sich reflektiertes, somit gegen die objektive Besonderheit Besonderes, in seinem Zwecke seinen eigenen besonderen Inhalt, der die bestimmende Seele der Handlung ist. Daß dies Moment der Besonderheit des Handelnden in der Handlung enthalten und ausgeführt ist, macht die subjektive Freiheit in ihrer konkreteren Bestimmung aus, das Recht des Subjekts, in der Handlung seine Befriedigung zu finden.

§ 122.

Durch dies Besondere hat die Handlung subjektiven Wert, Interesse für mich. Gegen diesen Zweck, die Absicht dem Inhalte nach, ist das Unmittelbare der Handlung in ihrem weiteren Inhalte zum Mittel herabgesetzt. Insofern solcher Zweck ein Endliches ist, kann er wieder zum Mittel für eine weitere Absicht u. s. f. ins Unendliche herabgesetzt werden.

§ 123.

Für den Inhalt dieser Zwecke ist hier nur α) die formelle Tätigkeit selbst vorhanden, — daß das Subjekt bei dem, was es als seinen Zweck ansehen und befördern soll, mit seiner Tätigkeit sei; — wofür sich die Menschen als für das Ihrige interessieren oder interessieren sollen, dafür wollen sie tätig sein. β) Weiter bestimmten Inhalt aber hat die noch abstrakte und formelle Freiheit der Subjektivität nur an ihrem natürlichen subjektiven Dasein, Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Meinungen, Einfällen u. s. f. Die Befriedigung dieses Inhalts ist das Wohl oder die Glückseligkeit in ihren besonderen

deren Bestimmungen und im Allgemeinen, die Zwecke der Endlichkeit überhaupt.

Es ist dies als der Standpunkt des Verhältnisses (§ 108), auf dem das Subjekt zu seiner Unterschiedenheit bestimmt, somit als Besonderes gilt, der Ort, wo der Inhalt des natürlichen Willens (§ 11) eintritt; er ist hier aber nicht, wie er unmittelbar ist, sondern dieser Inhalt ist als dem in sich reflektierten Willen angehörig, zu einem allgemeinen Zwecke, des Wohls oder der Glückseligkeit (Encykl. § 395ff.)[1]) erhoben, — dem Standpunkt des, den Willen noch nicht in seiner Freiheit erfassenden, sondern über seinen Inhalt als einen natürlichen und gegebenen reflektierenden Denkens, — wie z. B. zu Krösus' und Solons Zeit.

## § 124.

Indem auch die subjektive Befriedigung des Individuums selbst (darunter die Anerkennung seiner in Ehre und Ruhm) in der Ausführung an und für sich geltender Zwecke enthalten ist, so ist beides, die Forderung, daß nur ein solcher als gewollt und erreicht erscheine, wie die Ansicht, als ob die objektiven und die subjektiven Zwecke einander im Wollen ausschließen, eine leere Behauptung des abstrakten Verstandes. Ja sie wird zu etwas Schlechtem, wenn sie darein übergeht, die subjektive Befriedigung, weil solche (wie immer in einem vollbrachten Werke) vorhanden, als die wesentliche Absicht des Handelnden und den objektiven Zweck als ein solches zu behaupten, das ihm nur ein Mittel zu jener gewesen sei. — Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe wertloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine wertlose; ist dagegen die Reihe seiner Taten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums.

Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit. Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Selig-

---

[1]) In der 3. Aufl. §§ 478—480 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 415f.).

keit des Individuums u. s. f., — alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils im folgenden als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun werden, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften und der Philosophie auftreten. — Dies Prinzip der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes, und zunächst wenigstens ebensowohl identisch mit dem Allgemeinen, als unterschieden von ihm. Die abstrakte Reflexion fixiert aber dies Moment in seinem Unterschiede und Entgegensetzung gegen das Allgemeine und bringt so eine Ansicht der Moralität hervor, daß diese nur als feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perenniere, — die Forderung

„mit Abscheu zu tun, was die Pflicht gebeut"[1]).

Eben dieser Verstand bringt diejenige psychologische Ansicht der Geschichte hervor, welche alle große Taten und Individuen damit kleinzumachen und herabzuwürdigen versteht, daß sie Neigungen und Leidenschaften, die aus der substantiellen Wirksamkeit gleichfalls ihre Befriedigung fanden, sowie Ruhm und Ehre und andere Folgen, überhaupt die besondere Seite, welche er vorher zu etwas für sich Schlechtem dekretierte, zur Hauptabsicht und wirkenden Triebfeder der Handlungen umschafft; — er versichert, weil große Handlungen und die Wirksamkeit, die in einer Reihe solcher Handlungen bestand, Großes in der Welt hervorgebracht, und für das handelnde Individuum die Folge der Macht, der Ehre und des Ruhms gehabt, so gehöre nicht jenes Große, sondern nur dies Besondere und Äußerliche, das davon auf das Individuum fiel, diesem an; weil dies Besondere Folge, so sei es darum auch als Zweck, und zwar selbst als einziger Zweck gewesen. — Solche Reflexion hält sich an das Subjektive der großen Individuen, als in welchem sie selbst steht und übersieht in dieser selbstgemachten Eitelkeit das Substantielle derselben; — es ist die Ansicht „der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden gibt, nicht weil diese keine Helden, sondern weil jene nur die Kammerdiener sind" (Phänomenol. des Geistes S. 616)[2]).

[1]) Schiller, Die Philosophen („Gewissensskrupel", „Entscheidung"). — [2]) Lassonsche Ausgabe (Phil. Bibl. 114. Bd.), S. 430.

§ 125.

Das Subjektive mit dem besonderen Inhalte des Wohls steht als in sich Reflektiertes, Unendliches zugleich in Beziehung auf das Allgemeine, den an sich seienden Willen. Dies Moment, zunächst an dieser Besonderheit selbst gesetzt, ist es das Wohl auch anderer, — in vollständiger, aber ganz leerer Bestimmung, das Wohl aller. Das Wohl vieler anderer Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität. Indem sich aber das von solchem besonderen Inhalt unterschiedene, an und für sich seiende Allgemeine hier weiter noch nicht bestimmt hat, denn als das Recht, so können jene Zwecke des Besonderen von diesem verschieden, demselben gemäß sein, aber auch nicht.

§ 126.

Meine sowie der anderen Besonderheit ist aber nur überhaupt ein Recht, insofern ich ein Freies bin. Sie kann sich daher nicht im Widerspruche dieser ihrer substantiellen Grundlage behaupten; und eine Absicht meines Wohls, sowie des Wohls anderer, — in welchem Falle sie insbesondere eine moralische Absicht genannt wird, — kann nicht eine unrechtliche Handlung rechtfertigen.

Es ist vorzüglich eine der verderbten Maximen unserer Zeit, die teils aus der vorkantischen Periode des guten Herzens herstammt, und z. B. die Quintessenz bekannter rührender dramatischer Darstellungen ausmacht, bei unrechtlichen Handlungen für die sogenannte moralische Absicht zu interessieren und schlechte Subjekte mit einem seinsollenden guten Herzen, d. i. einem solchen, welches sein eigenes Wohl und etwa auch das Wohl anderer will, vorzustellen; teils aber ist diese Lehre in gesteigerter Gestalt wieder aufgewärmt und die innere Begeisterung und das Gemüt, d. i. die Form der Besonderheit als solche, zum Kriterium dessen, was recht, vernünftig und vortrefflich sei, gemacht worden, so daß Verbrechen und deren leitende Gedanken, wenn es die plattsten, hohlsten Einfälle und törichtsten Meinungen seien, darum rechtlich, vernünftig und vortrefflich wären, weil sie aus dem Gemüt und aus der Begeisterung kommen; das Nähere s. unten § 140 Anm. — Es ist übrigens der Standpunkt zu beachten,

auf dem Recht und Wohl hier betrachtet sind, nämlich als formelles Recht und als besonderes Wohl des Einzelnen; das sogenannte allgemeine Beste, das Wohl des Staates, d. i. das Recht des wirklichen konkreten Geistes, ist eine ganz andere Sphäre, in der das formelle Recht ebenso ein untergeordnetes Moment ist als das besondere Wohl und die Glückseligkeit des Einzelnen. Daß es einer der häufigen Mißgriffe der Abstraktion ist, das Privatrecht wie das Privatwohl als an und für sich gegen das Allgemeine des Staats geltend zu machen, ist schon oben[1]) bemerkt.

§ 127.

Die Besonderheit der Interessen des natürlichen Willens in ihre einfache Totalität zusammengefaßt, ist das persönliche Dasein als Leben. Dieses in der letzten Gefahr und in der Kollision mit dem rechtlichen Eigentum eines anderen hat ein Notrecht (nicht als Billigkeit, sondern als Recht) anzusprechen, indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseins und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der anderen Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseins der Freiheit steht, wobei zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in diesem Eigentum Verletzten anerkannt wird.

Aus dem Notrecht fließt die Wohltat der Kompetenz, daß einem Schuldner Handwerkszeuge, Ackergeräte, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen, d. i. vom Eigentum der Gläubiger so viel gelassen wird, als zur Möglichkeit seiner — sogar standesgemäßen — Ernährung dienend, angesehen wird.

§ 128.

Die Not offenbart sowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als des Wohls, — des abstrakten Daseins der Freiheit, ohne daß es als Existenz der besonderen Person ist, und der Sphäre des besonderen Willens ohne die Allgemeinheit des Rechts. Ihre Einseitigkeit und Idealität ist damit gesetzt, wie sie an ihnen selbst im Begriffe schon bestimmt ist; das Recht hat bereits (§ 106) sein Dasein als den besonderen Willen bestimmt, und die Subjektivität in ihrer umfassenden Be-

---

[1]) § 29.

sonderheit ist selbst das Dasein der Freiheit (§ 127), so wie sie an sich als unendliche Beziehung des Willens auf sich das Allgemeine der Freiheit ist. Die beiden Momente an ihnen so zu ihrer Wahrheit, ihrer Identität, integriert, aber zunächst noch in relativer Beziehung aufeinander, sind das Gute, als das erfüllte, an und für sich bestimmte Allgemeine, und das Gewissen, als die in sich wissende und in sich den Inhalt bestimmende unendliche Subjektivität.

Dritter Abschnitt.

## Das Gute und das Gewissen.

### § 129.

Das Gute ist die Idee, als Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens, — in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins, als für sich selbständig aufgehoben, damit aber ihrem Wesen nach darin enthalten und erhalten sind, — die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt.

### § 130.

Das Wohl hat in dieser Idee keine Gültigkeit für sich als Dasein des einzelnen besonderen Willens, sondern nur als allgemeines Wohl und wesentlich als allgemein an sich, d. i. nach der Freiheit; — das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht. Ebenso ist das Recht nicht das Gute ohne das Wohl (fiat justitia soll nicht pereat mundus zur Folge haben). Das Gute hiermit, als die Notwendigkeit, wirklich zu sein durch den besonderen Willen, und zugleich als die Substanz desselben, hat das absolute Recht gegen das abstrakte Recht des Eigentums und die besonderen Zwecke des Wohls. Jedes dieser Momente, insofern es von dem Guten unterschieden wird, hat nur Gültigkeit, insofern es ihm gemäß und ihm untergeordnet ist.

### § 131.

Für den subjektiven Willen ist das Gute ebenso das schlechthin Wesentliche, und er hat nur Wert und Würde, insofern er in seiner Einsicht und Absicht demselben gemäß

ist. Insofern das Gute hier noch diese abstrakte Idee des Guten ist, so ist der subjektive Wille noch nicht als in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt; er steht somit in einem Verhältnis zu demselben und zwar in dem, daß das Gute für denselben das Substantielle sein, — daß er dasselbe zum Zwecke machen und vollbringen soll, — wie das Gute seinerseits nur im subjektiven Willen die Vermittlung hat, durch welche es in Wirklichkeit tritt.

§ 132.

Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde, und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende Zweck, nach seiner Kenntnis von ihrem Werte, den sie in dieser Objektivität hat, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde.

Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, — der Wille in seiner Wahrheit; — es ist deswegen schlechthin nur im Denken und durch das Denken. Die Behauptung daher, daß der Mensch das Wahre nicht erkennen könne, sondern es nur mit Erscheinungen zu tun habe, — daß das Denken dem guten Willen schade, diese und dergleichen Vorstellungen nehmen, wie den intellektuellen, ebenso allen sittlichen Wert und Würde aus dem Geiste hinweg. — Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts, aber durch seine subjektive Bestimmung zugleich formell, und das Recht des Vernünftigen als des Objektiven an das Subjekt bleibt dagegen fest stehen. — Wegen ihrer formellen Bestimmung ist die Einsicht ebensowohl fähig, wahr, als bloße Meinung und Irrtum zu sein. Daß das Individuum zu jenem Rechte seiner Einsicht gelange, dies gehört nach dem Standpunkte der noch moralischen Sphäre, seiner besonderen subjektiven Bildung an. Ich kann an mich die Forderung machen, und es als ein subjektives Recht in mir ansehen, daß Ich eine Verpflichtung aus guten Gründen einsehe und die Überzeugung von derselben habe, und noch mehr, daß ich sie aus ihrem Begriffe und Natur erkenne. Was ich für die Befriedigung meiner

Überzeugung von dem Guten, Erlaubten oder Unerlaubten einer Handlung und damit von ihrer Zurechnungsfähigkeit in dieser Rücksicht, fordere, tut aber dem Rechte der Objektivität keinen Eintrag. — Dieses Recht der Einsicht in das Gute ist unterschieden vom Recht der Einsicht (§ 117) in Ansehung der Handlung als solcher; das Recht der Objektivität hat nach dieser die Gestalt, daß, da die Handlung eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existieren soll, also in dieser anerkannt sein will, sie dem, was darin gilt, überhaupt gemäß sein muß. Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich eben damit ihren Gesetzen unterworfen, und das Recht der Objektivität anerkannt. — Gleicherweise hat im Staate, als der Objektivität des Vernunftbegriffs, die gerichtliche Zurechnung nicht bei dem stehen zu bleiben, was einer seiner Vernunft gemäß hält oder nicht, nicht bei der subjektiven Einsicht in die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit, in das Gute oder Böse, und bei den Forderungen, die er für die Befriedigung seiner Überzeugung macht. In diesem objektiven Felde gilt das Recht der Einsicht als Einsicht in das Gesetzliche oder Ungesetzliche, als in das geltende Recht, und sie beschränkt sich auf ihre nächste Bedeutung, nämlich Kenntnis als Bekanntschaft mit dem zu sein, was gesetzlich und insofern verpflichtend ist. Durch die Öffentlichkeit der Gesetze und durch die allgemeinen Sitten benimmt der Staat dem Rechte der Einsicht die formelle Seite und die Zufälligkeit für das Subjekt, welche dies Recht auf dem dermaligen Standpunkte noch hat. Das Recht des Subjekts, die Handlung in der Bestimmung des Guten oder Bösen, des Gesetzlichen oder Ungesetzlichen zu kennen, hat bei Kindern, Blödsinnigen, Verrückten die Folge, auch nach dieser Seite die Zurechnungsfähigkeit zu vermindern oder aufzuheben. Eine bestimmte Grenze läßt sich jedoch für diese Zustände und deren Zurechnungsfähigkeit nicht festsetzen. Verblendung des Augenblicks aber, Gereiztheit der Leidenschaft, Betrunkenheit, überhaupt was man die Stärke sinnlicher Triebfedern nennt (insofern das, was ein Notrecht (§ 120) begründet, ausgeschlossen ist), zu Gründen in der Zurechnung und der Bestimmung des Verbrechens selbst und seiner Strafbarkeit zu machen, und solche Umstände anzusehen, als ob durch sie die Schuld des Verbrechers hinweggenommen werde,

heißt ihn gleichfalls (vergl. § 100, 119 Anm.) nicht nach dem Rechte und der Ehre des Menschen behandeln, als dessen Natur eben dies ist, wesentlich ein Allgemeines, nicht ein abstrakt-Augenblickliches und Vereinzeltes des Wissens zu sein. — Wie der Mordbrenner nicht diese zollgroße Fläche eines Holzes, die er mit dem Lichte berührte, als isoliert, sondern in ihr das Allgemeine, das Haus, in Brand gesteckt hat, so ist er als Subjekt nicht das Einzelne dieses Augenblicks oder diese isolierte Empfindung der Hitze der Rache; so wäre er ein Tier, das wegen seiner Schädlichkeit und der Unsicherheit, Anwandlungen der Wut unterworfen zu sein, vor den Kopf geschlagen werden müßte. — Daß der Verbrecher im Augenblick seiner Handlung sich das Unrecht und die Strafbarkeit derselben deutlich müsse vorgestellt haben, um ihm als Verbrechen zugerechnet werden zu können, — diese Forderung, die ihm das Recht seiner moralischen Subjektivität zu bewahren scheint, spricht ihm vielmehr die innewohnende intelligente Natur ab, die in ihrer tätigen Gegenwärtigkeit nicht an die Wolfisch-psychologische Gestalt von deutlichen Vorstellungen gebunden und nur im Falle des Wahnsinns so verrückt ist, um von dem Wissen und Tun einzelner Dinge getrennt zu sein. — Die Sphäre, wo jene Umstände als Milderungsgründe der Strafe in Betracht kommen, ist eine andere als die des Rechts, die Sphäre der Gnade.

§ 133.

Das Gute hat zu dem besonderen Subjekte das Verhältnis, das Wesentliche seines Willens zu sein, der hiermit darin schlechthin seine Verpflichtung hat. Indem die Besonderheit von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit, — der Pflicht; — um dieser ihrer Bestimmung willen soll die Pflicht um der Pflicht willen getan werden.

§ 134.

Weil das Handeln für sich einen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage:

was ist Pflicht? Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden, als dies: Recht zu tun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen (s. § 119).

## § 135.

Diese Bestimmungen sind aber in der Bestimmung der Pflicht selbst nicht enthalten, sondern indem beide bedingt und beschränkt sind, führen sie eben damit den Übergang in die höhere Sphäre des Unbedingten, der Pflicht, herbei. Der Pflicht selbst, insofern sie im moralischen Selbstbewußtsein, das Wesentliche oder Allgemeine desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt damit nur die abstrakte Allgemeinheit, [sie] hat die inhaltslose Identität, oder das abstrakte Positive, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung.

So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herauszuheben, wie denn die Erkenntnis des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat (s. § 133), so sehr setzt die Festhaltung des bloß moralischen Standpunkts, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen herunter. Von diesem Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann von außen her wohl einen Stoff hereinnehmen, und dadurch auf besondere Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht als dem Mangel des Widerspruchs, [oder als] der formellen Übereinstimmung mit sich, welche nichts anderes ist als die Festsetzung der abstrakten Unbestimmtheit, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Prinzip, ob er eine Pflicht sei oder nicht. — Im Gegenteil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden. — Die weitere Kantische Form, die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgestellt zu werden, führt zwar die konkretere Vorstellung eines Zustandes herbei, aber enthält für sich

kein weiteres Prinzip, als jenen Mangel des Widerspruchs und die formelle Identität. — Daß kein Eigentum stattfindet, enthält für sich ebensowenig einen Widerspruch, als daß dieses oder jenes einzelne Volk, Familie u. s. f. nicht existiere, oder daß überhaupt keine Menschen leben. Wenn es sonst für sich fest und vorausgesetzt ist, daß Eigentum und Menschenleben sein und respektiert werden soll, dann ist es ein Widerspruch, einen Diebstahl oder Mord zu begehen; ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Prinzip zum voraus zugrunde liegt. In Beziehung auf ein solches ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend oder im Widerspruch. Aber die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll, die formelle Identität ist eben dies, allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen.

Die weiteren Antinomien und Gestaltungen des perennierenden Sollens, in welchen sich der bloß moralische Standpunkt des Verhältnisses nur herumtreibt, ohne sie lösen und über das Sollen hinauskommen zu können, habe ich Phänomenol. des Geistes S. 550ff. entwickelt; vergl. Encyklop. der philos. Wissenschaften § 420ff.[1]).

## § 136.

Um der abstrakten Beschaffenheit des Guten willen fällt das andere Moment der Idee, die Besonderheit überhaupt, in die Subjektivität, die in ihrer in sich reflektierten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit Setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist, — das Gewissen.

## § 137.

Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten. Von diesem seinem Inhalte, der Wahrheit, unterschieden, ist es nur die for-

[1]) Phänomenol., (Die moralische Weltanschauung, die Verstellung); Lassonsche Ausgabe (Phil. Bibl., 114. Bd.), S. 389 ff. Encyklop., 3. Aufl. § 507ff. (Phil. Bibl., 33. Bd., S. 429ff.).

melle Seite der Tätigkeit des Willens, der als dieser keinen eigentümlichen Inhalt hat. Aber das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjektiven Wissens mit demselben, ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden. Hier auf dem formellen Standpunkte der Moralität ist das Gewissen ohne diesen objektiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjekts ist.

Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre. Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgibt, auch wirklich gut ist, dies erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen, wesentlich weder das besondere Eigentum eines Individuums, noch in der Form von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von allgemeinen, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von Gesetzen und Grundsätzen. Das Gewissen ist daher diesem Urteil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung, die Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat. Was im wahrhaften Gewissen nicht unterschieden ist, ist aber unterscheidbar, und es ist die bestimmende Subjektivität des Wissens und Wollens, welche sich von dem wahrhaften Inhalte trennen, sich für sich setzen und denselben zu einer Form und Schein herabsetzen kann. Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens

liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt, und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt. In den moralischen Standpunkt, wie er in dieser Abhandlung von dem sittlichen unterschieden wird, fällt nur das formelle Gewissen; das wahrhafte ist nur erwähnt worden, um seinen Unterschied anzugeben und das mögliche Mißverständnis zu beseitigen, als ob hier, wo nur das formelle Gewissen betrachtet wird, von dem wahrhaften die Rede wäre, welches in der, in der Folge erst vorkommenden sittlichen Gesinnung enthalten ist. Das religiöse Gewissen gehört aber überhaupt nicht in diesen Kreis.

§ 138.

Diese Subjektivität als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, verflüchtigt ebenso alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseins in sich, als sie die urteilende Macht ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist, und zugleich die Macht, welcher das zuerst nur vorgestellte und sein sollende Gute eine Wirklichkeit verdankt.

Das Selbstbewußtsein, das überhaupt zu dieser absoluten Reflexion in sich gekommen ist, weiß sich in ihr als ein solches, dem alle vorhandene und gegebene Bestimmung nichts anhaben kann noch soll. Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern u. s. f.) erscheint die Richtung, nach innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen. Indem so das Selbstbewußtsein sein formelles Recht erfaßt und erworben, kommt es nun darauf an, wie der Inhalt beschaffen ist, den es sich gibt.

## § 139.

Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, ist ebensosehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzipe zu machen, und sie durch Handeln zu realisieren — böse zu sein.

Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel.

Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Notwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen, und gegen sie innerlich zu sein. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seiner selbst, und mit sich unverträglich in jenem Gegensatz zur Existenz kommt, und es ist so diese Besonderheit des Willens selbst, welche sich weiter als das Böse bestimmt. Die Besonderheit ist nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegensatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in diesem Gegensatze nur ein relatives und formelles Fürsichsein ist, das seinen Inhalt allein aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. s. f. schöpfen kann. Von diesen Begierden, Trieben u. s. f. heißt es nun, daß sie gut oder auch böse sein können. Aber indem der Wille sie in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Besonderheit, selbst zur Bestimmung seines Inhalts macht, so ist er der Allgemeinheit, als dem inneren Objektiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und dem erkennenden Bewußtsein, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem bloß Natürlichen, eintritt, entgegengesetzt, und so ist diese Innerlichkeit des Willens böse. Der Mensch ist daher zugleich, sowohl an sich oder von Natur als durch seine Reflexion in sich, böse, so daß weder die Natur als solche, d. i. wenn sie nicht Natürlichkeit

des in ihrem besonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die in sich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es sich nicht in jenem Gegensatz hielte, für sich das Böse ist. — Mit dieser Seite der Notwendigkeit des Bösen ist ebenso absolut vereinigt, daß dies Böse bestimmt ist als das, was notwendig nicht sein soll, — d. i. daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Tieres und des Menschen aus, — sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben, und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde. Ferner bei dieser Notwendigkeit des Bösen ist es die Subjektivität, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehen bleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit für sich, hält sich als Einzelne und ist selbst diese Willkür. Das einzelne Subjekt als solches hat deswegen schlechthin die Schuld seines Bösen.

§ 140.

Indem das Selbstbewußtsein an seinem Zwecke eine positive Seite (§ 135), deren er notwendig hat, weil er dem Vorsatze des konkreten wirklichen Handelns angehört, herauszubringen weiß, so vermag es um solcher, als einer Pflicht und vortrefflichen Absicht willen, die Handlung, deren negativer wesentlicher Inhalt zugleich in ihm, als in sich Reflektierten, somit des Allgemeinen des Willens sich Bewußten, in der Vergleichung mit diesem stehet, [für] andere und sich selbst als gut zu behaupten, — [für] andere, so ist es die Heuchelei, — [für] sich selbst, so ist es die noch höhere Spitze der sich als das Absolute behauptenden Subjektivität.

Diese letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes, und das Gute in Böses verkehrt wird, das Bewußtsein sich als diese Macht, und deswegen sich als absolut weiß, — ist die höchste Spitze der Subjektivität im moralischen Standpunkte, die Form, zu welcher das Böse in unserer Zeit und zwar durch die Philosophie, d. h. eine Seichtigkeit des Gedankens, welche einen tiefen Begriff in diese Gestalt verrückt hat, und sich den Namen der Philosophie, ebenso wie sie dem

Bösen den Namen des Guten anmaßt, gediehen ist. Ich will in dieser Anmerkung die Hauptgestalten dieser Subjektivität, die gäng und gäbe geworden sind, kurz angeben. Was

a) die Heuchelei betrifft, so sind in ihr die Momente enthalten α) das Wissen des wahrhaften Allgemeinen, es sei in Form nur des Gefühls von Recht und Pflicht, oder in Form weiterer Kenntnis und Erkenntnis davon; β) das Wollen des diesem Allgemeinen widerstrebenden Besonderen und zwar γ) als vergleichendes Wissen beider Momente, so daß für das wollende Bewußtsein selbst sein besonderes Wollen als Böses bestimmt ist. Diese Bestimmungen drücken das Handeln mit bösem Gewissen aus, noch nicht die Heuchelei als solche. — Es ist eine zu einer Zeit sehr wichtig gewordene Frage gewesen, ob eine Handlung nur insofern böse sei, als sie mit bösem Gewissen geschehen, d. h. mit dem entwickelten Bewußtsein der soeben angegebenen Momente. — Pascal zieht (Les Provinc. 4e lettre) sehr gut die Folge aus der Bejahung der Frage: Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner*). — Das subjektive Recht des Selbstbewußtseins, daß es die Handlung unter der Bestimmung, wie sie an und für sich gut oder böse ist, wisse, muß mit dem absoluten Rechte der Objektivität dieser Bestimmung nicht so in Kollision gedacht werden, daß beide als trennbar gleichgültig und zufällig gegeneinander vorgestellt werden, welches Verhältnis insbesondere auch bei den vormaligen Fragen

*) Pascal führt daselbst auch die Fürbitte Christi am Kreuze für seine Feinde an: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun; — eine überflüssige Bitte, wenn der Umstand, daß sie nicht gewußt, was sie getan, ihrer Handlung die Qualität erteilt hatte, nicht böse zu sein, somit der Vergebung nicht zu bedürfen. Ingleichen führt er die Ansicht des Aristoteles an (die Stelle steht Eth. Nicom. III, 2.): welcher unterscheidet, ob der Handelnde οὐκ εἰδώς oder ἀγνοῶν sei; in jenem Falle der Unwissenheit handelt er unfreiwillig (diese Unwissenheit bezieht sich auf die äußeren Umstände) (s. oben § 117) und die Handlung ist ihm nicht zuzurechnen. Über den anderen Fall aber sagt Aristoteles: „Jeder Schlechte

über die wirksame Gnade[1]) zugrunde gelegt wurde. Das Böse ist nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjektivität ist, und damit schlechthin seine Schuld (s. § 139 und Anm. zu vorhergeh. §), und nach der objektiven Seite ist der Mensch, seinem Begriffe nach als Geist, Vernünftiges überhaupt, und hat die Bestimmung der sich wissenden Allgemeinheit schlechthin in sich. Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt, und sie ihm nicht als böse zugerechnet würde. Wie bestimmt oder in welchem Grade der Klarheit oder Dunkelheit das Bewußtsein jener Momente in ihrer Unterschiedenheit zu einem Erkennen entwickelt, und inwiefern eine böse Handlung mehr oder weniger mit förmlichem bösen Gewissen vollbracht sei, dies ist die gleichgültigere, mehr das Empirische betreffende Seite.

b) Böse aber und mit bösem Gewissen handeln ist noch nicht die Heuchelei; in dieser kommt die formelle Bestimmung der Unwahrheit hinzu, das Böse zunächst für andere als gut zu behaupten, und sich überhaupt äußerlich als gut, gewissenhaft, fromm u. dergl. zu stellen, was auf diese Weise nur ein Kunststück des Betrugs für andere ist. Der Böse kann aber ferner in seinem sonstigen Gutestun oder Frömmigkeit, überhaupt in guten Gründen, für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt. Diese Möglichkeit liegt in der Subjektivität, welche als abstrakte Negativität alle Bestimmungen sich unterworfen, und aus ihr kommend weiß. Zu dieser Verkehrung ist

erkennt nicht, was zu tun und was zu lassen ist, und eben dieser Mangel (*ἁμαρτία*) ist es, was die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntnis der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, daß eine Handlung unfreiwillig ist (nicht zugerechnet werden kann), sondern nur, daß sie schlecht ist.“ Aristoteles hatte freilich eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Erkennens und Wollens, als in einer flachen Philosophie gäng und gäbe geworden ist, welche lehrt, daß das Nichterkennen, das Gemüt und die Begeisterung die wahrhaften Prinzipien des sittlichen Handelns seien.

[1]) In den Jansenistischen Streitigkeiten.

c) diejenige Gestalt zunächst zu rechnen, welche als der *Probabilismus* bekannt ist. Er macht zum Prinzip, daß eine Handlung, für die das Bewußtsein *irgendeinen* guten Grund aufzutreiben weiß, es sei auch nur die *Autorität* eines Theologen, und wenn es auch andere Theologen von dessen Urteil noch so sehr abweichend weiß, — erlaubt ist, und daß das Gewissen darüber sicher sein kann. Selbst bei dieser Vorstellung ist noch dies richtige Bewußtsein vorhanden, daß ein solcher Grund und Autorität nur *Probabilität* gebe, obgleich dies zur Sicherheit des Gewissens hinreiche; es ist darin zugegeben, daß ein guter Grund nur von solcher Beschaffenheit ist, daß es neben ihm andere, wenigstens ebenso gute Gründe geben könne. Auch diese Spur von Objektivität ist noch hierbei zu erkennen, daß es ein *Grund* sein soll, der bestimme. Indem aber die Entscheidung des Guten oder Bösen auf die vielen *guten Gründe*, worunter auch jene Autoritäten begriffen sind, gestellt ist, dieser Gründe aber so viele und entgegengesetzte sind, so liegt hierin zugleich dies, daß es *nicht* diese Objektivität der Sache, sondern die *Subjektivität* ist, welche zu entscheiden hat, — die Seite, wodurch Belieben und Willkür über gut und böse zum Entscheidenden gemacht wird, und die Sittlichkeit, wie die Religiosität, untergraben ist. Daß es aber die eigene Subjektivität ist, in welche die Entscheidung fällt, dies ist noch nicht als das Prinzip ausgesprochen, vielmehr wird, wie bemerkt, ein Grund als das Entscheidende ausgegeben; der Probabilismus ist soweit noch eine Gestalt der Heuchelei.

d) Die nächst höhere Stufe ist, daß der gute Wille darin bestehen soll, *daß er das Gute will*; dies Wollen des *abstrakt-Guten* soll hinreichen, ja die einzige Erfordernis sein, damit die Handlung gut sei. Indem die Handlung als *bestimmtes* Wollen einen Inhalt hat, das *abstrakte Gute* aber nichts bestimmt, so ist es der besonderen Subjektivität vorbehalten, ihm seine Bestimmung und Erfüllung zu geben. Wie im Probabilismus für den, der nicht selbst ein gelehrter Révérend Père ist, es die Autorität eines solchen Theologen ist, auf welche die Subsumtion eines bestimmten Inhalts unter die allgemeine Bestimmung des *Guten* gemacht werden kann, so ist hier jedes Subjekt unmittelbar in diese Würde eingesetzt, in das abstrakte Gute den Inhalt

zu legen, oder was dasselbe ist, einen Inhalt unter ein Allgemeines zu subsumieren. Dieser Inhalt ist an der Handlung als konkreter überhaupt eine Seite, deren sie mehrere hat, Seiten, welche ihr vielleicht sogar das Prädikat einer verbrecherischen und schlechten geben können. Jene meine subjektive Bestimmung des Guten aber ist das in der Handlung von mir gewußte Gute, die gute Absicht (§ 111). Es tritt hiermit ein Gegensatz von Bestimmungen ein, nach deren einer die Handlung gut, nach anderen aber verbrecherisch ist. Damit scheint auch die Frage bei der wirklichen Handlung einzutreten, ob denn die Absicht wirklich gut sei. Daß aber das Gute wirkliche Absicht ist, dies kann nun nicht nur überhaupt, sondern muß auf dem Standpunkte, wo das Subjekt das abstrakte Gute zum Bestimmungsgrund hat, sogar immer der Fall sein können. Was durch eine solche nach anderen Seiten sich als verbrecherisch und böse bestimmende Handlung von der guten Absicht verletzt wird, ist freilich auch gut, und es schiene darauf anzukommen, welche unter diesen Seiten die wesentlichste wäre. Aber diese objektive Frage fällt hier hinweg, oder vielmehr ist es die Subjektivität des Bewußtseins selbst, deren Entscheidung das Objektive allein ausmacht. Wesentlich und gut sind ohnehin gleichbedeutend; jenes ist eine ebensolche Abstraktion, wie dieses; gut ist, was in Rücksicht des Willens wesentlich ist, und das Wesentliche in dieser Rücksicht soll eben das sein, daß eine Handlung für mich als gut bestimmt ist. Die Subsumtion aber jeden beliebigen Inhalts unter das Gute ergibt sich für sich unmittelbar daraus, daß dies abstrakte Gute, da es gar keinen Inhalt hat, sich ganz nur darauf reduziert, überhaupt etwas Positives zu bedeuten, — etwas, das in irgendeiner Rücksicht gilt, und nach seiner unmittelbaren Bestimmung auch als ein wesentlicher Zweck gelten kann; — z. B. Armen Gutes tun, für mich, für mein Leben, für meine Familie sorgen u. s. f. Ferner wie das Gute das Abstrakte ist, so ist damit auch das Schlechte das Inhaltslose, das von meiner Subjektivität seine Bestimmung erhält; und es ergibt sich nach dieser Seite auch der moralische Zweck, das unbestimmte Schlechte zu hassen und auszurotten. — Diebstahl, Feigheit, Mord u. s. f., haben als Handlungen, d. i. überhaupt als von einem subjektiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestim-

mung, die Befriedigung eines solchen Willens, hiermit ein Positives zu sein, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die wesentliche, darum, weil ich sie als das Gute in meiner Absicht weiß. Diebstahl, um den Armen Gutes zu tun, Diebstahl, Entlaufen aus der Schlacht, um der Pflicht willen für sein Leben, für seine (vielleicht auch dazu arme) Familie zu sorgen — Mord, aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt, und das Gefühl der Schlechtigkeit des andern, seines Unrechts gegen mich oder gegen andere, gegen die Welt oder das Volk überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beitrag geliefert wird, zu befriedigen, sind auf diese Weise, um der positiven Seite ihres Inhalts willen, zur guten Absicht und damit zur guten Handlung gemacht. Es reicht eine höchst geringe Verstandesbildung dazu hin, um, wie jene gelehrten Theologen, für jede Handlung eine positive Seite, und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden. — So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen Bösen gebe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d. i. nicht das rein Negative als solches, sondern er will immer etwas Positives, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes. In diesem abstrakten Guten ist der Unterschied von gut und böse, und alle wirklichen Pflichten verschwunden; deswegen bloß das Gute wollen, und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, dies ist so vielmehr das Böse, insofern das Gute nur in dieser Abstraktion gewollt, und damit die Bestimmung desselben der Willkür des Subjekts vorbehalten wird.

An diese Stelle gehört auch der berüchtigte Satz: der Zweck heiligt die Mittel. — So für sich zunächst ist dieser Ausdruck trivial und nichtssagend. Man kann ebenso unbestimmt erwidern, daß ein heiliger Zweck wohl die Mittel heilige, aber ein unheiliger Zweck sie nicht heilige. Wenn der Zweck recht ist, so sind es auch die Mittel, ist insofern ein tautologischer Ausdruck, als das Mittel eben das ist, was nichts für sich, sondern um eines anderen willen ist, und darin, in dem

Zwecke, seine Bestimmung und Wert hat, — wenn es nämlich in Wahrheit ein Mittel ist. — Es ist aber mit jenem Satze nicht der bloß formelle Sinn gemeint, sondern es wird darunter etwas Bestimmteres verstanden, daß nämlich für einen guten Zweck etwas als Mittel zu gebrauchen, was für sich schlechthin kein Mittel ist, etwas zu verletzen, was für sich heilig ist, ein Verbrechen also zum Mittel eines guten Zwecks zu machen, erlaubt, ja auch wohl Pflicht sei. Es schwebt bei jenem Satze einerseits das unbestimmte Bewußtsein von der Dialektik des vorhin bemerkten Positiven in vereinzelten rechtlichen oder sittlichen Bestimmungen, oder solcher ebenso unbestimmten allgemeinen Sätze vor, wie: du sollst nicht töten, oder: du sollst für dein Wohl, für das Wohl deiner Familie sorgen. Die Gerichte, Krieger haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, Menschen zu töten, wo aber genau bestimmt ist, wegen welcher Qualität Menschen und unter welchen Umständen dies erlaubt und Pflicht sei. So muß auch mein Wohl, meiner Familie Wohl höheren Zwecken nach- und somit zu Mitteln herabgesetzt werden. Was sich aber als Verbrechen bezeichnet, ist nicht so eine unbestimmt gelassene Allgemeinheit, die noch einer Dialektik unterläge, sondern hat bereits seine bestimmte objektive Begrenzung. Was solcher Bestimmung nun in dem Zwecke, der dem Verbrechen seine Natur benehmen sollte, entgegengestellt wird, der heilige Zweck, ist nichts anderes, als die subjektive Meinung von dem, was gut und besser sei. Es ist dasselbe, was darin geschieht, daß das Wollen beim abstrakt Guten stehen bleibt, daß nämlich alle an und für sich seiende und geltende Bestimmtheit des Guten und Schlechten, des Rechts und Unrechts, aufgehoben, und dem Gefühl, Vorstellen und Belieben des Individuums diese Bestimmung zugeschrieben wird. — Die subjektive Meinung wird endlich ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen, indem

e) die Überzeugung, welche etwas für recht hält, es sein soll, wodurch die sittliche Natur einer Handlung bestimmt werde. Das Gute, das man will, hat noch keinen Inhalt; das Prinzip der Überzeugung enthält nun dies Nähere, daß die Subsumtion einer Handlung unter die Bestimmung des Guten dem Subjekte zustehe. Hiermit ist auch der Schein von einer sitt-

lichen Objektivität vollends verschwunden. Solche Lehre hängt unmittelbar mit der öfters erwähnten sich so nennenden Philosophie zusammen, welche die Erkennbarkeit des Wahren, — und das Wahre des wollenden Geistes, seine Vernünftigkeit, insofern er sich verwirklicht, sind die sittlichen Gebote, — leugnet. Indem ein solches Philosophieren die Erkenntnis des Wahren für eine leere, den Kreis des Erkennens, der nur das Scheinende sei, überfliegende Eitelkeit ausgibt, muß es unmittelbar auch das Scheinende in Ansehung des Handelns zum Prinzip machen und das Sittliche somit in die eigentümliche Weltansicht des Individuums und seine besondere Überzeugung setzen. Die Degradation, in welche so die Philosophie herabgesunken ist, erscheint freilich zunächst vor der Welt als eine höchst gleichgültige Begebenheit, die nur dem müßigen Schulgeschwätze widerfahren sei, aber notwendig bildet sich solche Ansicht in die Ansicht des Sittlichen, als in einen wesentlichen Teil der Philosophie hinein, und dann erst erscheint an der Wirklichkeit und für sie, was an jenen Ansichten ist. — Durch die Verbreitung der Ansicht, daß die subjektive Überzeugung es sei, wodurch die sittliche Natur einer Handlung allein bestimmt werde, ist es geschehen, daß wohl vormals viel, aber heutigestags wenig mehr von Heuchelei die Rede ist; denn die Qualifizierung des Bösen als Heuchelei hat zugrunde liegen, daß gewisse Handlungen an und für sich Vergehen, Laster und Verbrechen sind, daß, der sie begehe, sie notwendig als solche wisse, insofern er die Grundsätze und äußeren Handlungen der Frömmigkeit und Rechtlichkeit eben in dem Scheine, zu dem er sie mißbraucht, wisse und anerkenne. Oder in Ansehung des Bösen überhaupt galt die Voraussetzung, daß es Pflicht sei, das Gute zu erkennen, und es vom Bösen zu unterscheiden zu wissen. Auf allen Fall aber galt die absolute Forderung, daß der Mensch keine lasterhafte und verbrecherische Handlungen begehe, und daß sie ihm, insofern er ein Mensch und kein Vieh ist, als solche zugerechnet werden müssen. Wenn aber das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Überzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Wert gebe, so gibt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr, denn was einer tut, weiß er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas

Gutem zu machen, und durch das Moment seiner Überzeugung ist es gut*). So gibt es nicht mehr Verbrechen und Laster an und für sich, und an die Stelle des oben[1]) angeführten frank und freien, verhärteten, ungetrübten Sündigens ist das Bewußtsein der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Überzeugung getreten. Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung, und meine Überzeugung davon, daß es gut ist, macht sie zum Guten. Insofern von einem Beurteilen und Richten der Handlung die Rede wird, ist es vermöge dieses Prinzips nur nach der Absicht und Überzeugung des Handelnden, nach seinem Glauben, daß er gerichtet werden solle, — nicht in dem Sinne, wie Christus einen Glauben an die objektive Wahrheit fordert, so daß für den, der einen schlechten Glauben hat, d. h. eine ihrem Inhalte nach böse Überzeugung, auch das Urteil schlecht, d. h. diesem bösen Inhalte gemäß ausfalle, sondern nach dem Glauben im Sinn der Überzeugungstreue, ob der Mensch in seinem Handeln seiner Überzeugung treu geblieben, der formellen subjektiven Treue, welche allein das Pflichtmäßige enthalte. — Bei diesem Prinzip der Überzeugung, weil sie zugleich als ein Subjektives bestimmt ist, muß sich zwar auch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrtums aufdringen, worin somit die Voraussetzung eines an und für sich seienden Gesetzes liegt. Aber das Gesetz handelt nicht, es ist nur der wirkliche Mensch, der handelt, und bei dem Werte der menschlichen Handlungen kann es nach jenem Prinzipe

*) „Daß er sich vollkommen überzeugt fühle, daran zweifle ich nicht im mindesten. Aber wieviele Menschen beginnen nicht aus einer solchen gefühlten Überzeugung die ärgsten Frevel. Also, wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so gibt es kein vernünftiges Urteil mehr über gute und böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen; der Wahn hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat dann überhaupt keine Rechte, kein gültiges Ansehen mehr; ihre Stimme ist ein Unding; wer nur nicht zweifelt, der ist in der Wahrheit!

Mir schaudert vor den Folgen einer solchen Toleranz, die eine ausschließende zum Vorteil der Unvernunft wäre."

Fr. H. Jacobi an den Grafen Holmer. Eutin, 5. Aug. 1800 über Gr. Stolbergs Rel. Veränderung (Brennus. Berlin, Aug. 1802).

[1]) S. 119.

nur darauf ankommen, inwiefern er jenes Gesetz in seine Überzeugung aufgenommen hat. Wenn es aber sonach nicht die Handlungen sind, die nach jenem Gesetze zu beurteilen, d. h. überhaupt danach zu bemessen sind, so ist nicht abzusehen, zu was jenes Gesetz noch sein und dienen soll. Solches Gesetz ist zu einem nur äußeren Buchstaben, in der Tat einem leeren Wort heruntergesetzt, denn erst durch meine Überzeugung wird es zu einem Gesetze, einem mich Verpflichtenden und Bindenden, gemacht. — Daß solches Gesetz die Autorität Gottes, des Staats, für sich hat, auch die Autorität von Jahrtausenden, in denen es das Band war, in welchem die Menschen und alles ihr Tun und Schicksal sich zusammenhält und Bestehen hat, — Autoritäten, welche eine Unzahl Überzeungungen von Individuen in sich schließen, — und daß Ich dagegen die Autorität meiner einzelnen Überzeugung setze, — als meine subjektive Überzeugung ist ihre Gültigkeit nur Autorität, — dieser zunächst ungeheuer scheinende Eigendünkel ist durch das Prinzip selbst beseitigt, als welches die subjektive Überzeugung zur Regel macht. — Wenn nun zwar durch die höhere Inkonsequenz, welche die durch seichte Wissenschaft und schlechte Sophisterei unvertreibliche Vernunft und Gewissen hereinbringen, die Möglichkeit eines Irrtums zugegeben wird, so ist damit, daß das Verbrechen und das Böse überhaupt ein Irrtum sei, der Fehler auf sein Geringstes reduziert. Denn Irren ist menschlich, — wer hätte sich nicht über dies und jenes, ob ich gestern Kohl oder Kraut zu Mittag gegessen habe, und über Unzähliges, Unwichtigeres und Wichtigeres, geirrt? Jedoch der Unterschied von Wichtigem und Unwichtigem fällt hinweg, wenn es allein die Subjektivität der Überzeugung und das Beharren bei derselben ist, worauf es ankommt. Jene höhere Inkonsequenz von der Möglichkeit eines Irrtums aber, die aus der Natur der Sache kommt, setzt sich in der Wendung, daß eine schlechte Überzeugung nur ein Irrtum ist, in der Tat nur in die andere Inkonsequenz der Unredlichkeit um; das eine Mal soll es die Überzeugung sein, auf welche das Sittliche und der höchste Wert des Menschen gestellt ist, sie wird hiermit für das Höchste und Heilige erklärt, und das andere Mal ist es weiter nichts, um das es sich handelt, als ein Irren, mein Überzeugtsein ein geringfügiges und

zufälliges, — eigentlich etwas Äußerliches, das mir so oder so begegnen kann. In der Tat ist mein Überzeugtsein etwas höchst Geringfügiges, wenn ich nichts Wahres erkennen kann; so ist es gleichgültig, wie ich denke, und es bleibt mir zum Denken jenes leere Gute, das Abstraktum des Verstandes. — Es ergibt sich übrigens, um dies noch zu bemerken, nach diesem Prinzip der Berechtigung aus dem Grunde der Überzeugung die Konsequenz für die Handlungsweise anderer gegen mein Handeln, daß, indem sie nach ihrem Glauben und Überzeugung meine Handlungen für Verbrechen halten, sie ganz recht daran tun; — eine Konsequenz, bei der ich nicht nur nichts zum voraus behalte, sondern im Gegenteil nur von dem Standpunkte der Freiheit und Ehre in das Verhältnis der Unfreiheit und Unehre herabgesetzt bin, nämlich in der Gerechtigkeit, welche an sich auch das Meinige ist, nur eine fremde subjektive Überzeugung zu erfahren, und in ihrer Ausübung mich nur von einer äußeren Gewalt behandelt zu meinen.

f) Die höchste Form endlich, in welcher diese Subjektivität sich vollkommen erfaßt und ausspricht, ist die Gestalt, die man mit einem vom Plato erborgten Namen Ironie genannt hat; — denn nur der Name ist von Plato genommen, der ihn von einer Weise des Sokrates brauchte, welche dieser in einer persönlichen Unterredung gegen die Einbildung des ungebildeten und des sophistischen Bewußtseins zum Behuf der Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit anwandte, aber nur jenes Bewußtsein, die Idee selbst nicht, ironisch behandelte. Die Ironie betrifft nur ein Verhalten des Gesprächs gegen Personen; ohne die persönliche Richtung ist die wesentliche Bewegung des Gedankens die Dialektik, und Plato war so weit entfernt, das Dialektische für sich oder gar die Ironie für das Letzte und für die Idee selbst zu nehmen, daß er im Gegenteil das Herüber- und Hinübergehen des Gedankens vollends einer subjektiven Meinung in die Substantialität der Idee versenkte und endigte*). — Die hier noch zu betrachtende Spitze der

*) Mein verstorbener Kollege, Professor Solger[1]), hat zwar den vom Herrn Fried. v. Schlegel in einer früheren Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn aufgebrachten und bis zu

[1]) Solger, Karl Wilhelm Ferdinand, 1730—1819.

sich als das Letzte erfassenden Subjektivität kann nur dies sein, sich noch als jenes Beschließen und Entscheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht zu wissen, welches in den vorhergehenden Formen schon an sich vorhanden ist. Sie besteht also darin, das sittlich Objektive wohl zu wissen, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht tuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der

---

jener sich selbst als das Höchste wissenden Subjektivität gesteigerten Ausdruck der Ironie aufgenommen, aber sein von solcher Bestimmung entfernter besserer Sinn und seine philosophische Einsicht hat darin nur vornehmlich die Seite des eigentlichen Dialektischen, des bewegenden Pulses der spekulativen Betrachtung ergriffen und festgehalten. Ganz klar aber kann ich das nicht finden, noch mit den Begriffen übereinstimmen, welche derselbe noch in seiner letzten, gehaltvollen Arbeit, einer ausführlichen Kritik über die Vorlesungen des Herrn August Wilhelm v. Schlegel über dramatische Kunst und Literatur (Wiener Jahrb. Bd. VII, S. 90 ff.) entwickelt. „Die wahre Ironie," sagt Solger daselbst S. 92, „geht von dem Gesichtspunkt aus, daß der Mensch, solange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung auch im höchsten Sinne des Worts nur in dieser Welt erfüllen kann. Alles, womit wir über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung. — Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da." Dies ist, richtig verstanden, platonisch und sehr wahr gegen das daselbst vorher erwähnte leere Streben in das (abstrakte) Unendliche gesagt. Daß aber das Höchste in begrenzter endlicher Gestaltung ist, wie das Sittliche, — und das Sittliche ist wesentlich als Wirklichkeit und Handlung, — dies ist sehr verschieden davon, daß es ein endlicher Zweck sei; die Gestaltung, die Form des Endlichen, benimmt dem Inhalt, dem Sittlichen nichts von seiner Substantialität und der Unendlichkeit, die es in sich selbst hat. Es heißt weiter: „Und eben deswegen ist es (das Höchste) an uns so nichtig als das Geringste und gehet notwendig mit uns und unserm nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit ist es nur da in Gott, und in diesem Untergange verklärt es sich als ein Göttliches, an welchem wir nicht teil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben im Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart; die Stimmung aber, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten selbst einleuchtet, ist die tragische Ironie." Auf den willkürlichen Namen Ironie käme es nicht an; aber darin liegt etwas Unklares, daß es das Höchste sei, was mit unserer Nichtigkeit untergehe, und daß erst im Verschwinden unserer Wirklichkeit das Göttliche sich offenbare,

Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten, und sich als das zu wissen, welches so will und beschließt, und auch ebensogut anders wollen und beschließen kann. — Ihr nehmt ein Gesetz in der Tat und ehrlicherweise als an und für sich seiend, Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter als Ihr, ich bin auch darüber hinaus und kann es so oder so machen. Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche, und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt, und in diesem ironischen Bewußt-

---

wie es auch S. 91 ebendaselbst heißt: „wir sehen die Helden irre werden an dem Edelsten und Schönsten in ihren Gesinnungen und Gefühlen, nicht bloß in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Wertes, ja wir erheben uns an dem Untergange des Besten selbst." Daß der tragische Untergang höchst sittlicher Gestalten nur insofern interessieren (der gerechte Untergang aufgespreizter reiner Schurken und Verbrecher, wie z. B. der Held in einer modernen Tragödie, der Schuld[1]), einer ist, hat zwar ein kriminaljuristisches Interesse, aber keines für die wahre Kunst, von der hier die Rede ist), erheben und mit sich selbst versöhnen kann, als solche Gestalten gegeneinander mit gleich berechtigten unterschiedenen sittlichen Mächten, welche durch Unglück in Kollision gekommen, auftreten und so nun durch diese ihre Entgegensetzung gegen ein Sittliches Schuld haben, woraus das Recht und das Unrecht beider, und damit die wahre sittliche Idee gereinigt und triumphierend über diese Einseitigkeit, somit versöhnt in uns hervorgeht, daß sonach nicht das Höchste in uns es ist, welches untergeht, und wir uns nicht am Untergange des Besten, sondern im Gegenteil am Triumph des Wahren erheben, — daß dies das wahrhafte rein sittliche Interesse der antiken Tragödie ist (in der romantischen erleidet diese Bestimmung noch eine weitere Modifikation),[2]) habe ich in der Phänomenologie des Geistes (S. 404 ff. vgl. 683 ff.)[3]) ausgeführt. Die sittliche Idee aber ohne jenes Unglück der Kollision und den Untergang der in diesem Unglück befangenen Individuen ist in der sittlichen Welt wirklich und gegenwärtig, und daß dies Höchste sich nicht in seiner Wirklichkeit als ein Nichtiges darstellt, dies ist es, was die reale sittliche Existenz, der Staat, bezweckt und bewirkt, und was in ihm das sittliche Selbstbewußtsein besitzt, anschaut und weiß, und das denkende Erkennen begreift.

---

[1]) Von Adolf Müllner, 1774—1829.

[2]) Vgl. Hegels Ästhetik, Wwe. Bd. 10, 2. Aufl. 1843, S. 542 ff.

[3]) Lassonsche Ausgabe (Phil. Bibl., 114. Bd.) S. 305 ff., S. 471 ff.

sein, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße. — Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Gesetze, — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse, — sondern sie tut auch die Form, die subjektive Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen, und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen. — Inwiefern diese absolute Selbstgefälligkeit nicht ein einsamer Gottesdienst seiner selbst bleibt, sondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann, deren Band und Substanz etwa auch die gegenseitige Versicherung von Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit, vornehmlich aber das Laben an der Herrlichkeit dieses Sich-Wissens und Aussprechens, und an der Herrlichkeit dieses Hegens und Pflegens ist, — inwiefern das, was schöne Seele genannt worden, die in der Eitelkeit aller Objektivität und damit in der Unwirklichkeit ihrer selbst verglimmende edlere Subjektivität, ferner andere Gestaltungen, mit der betrachteten Stufe verwandte Wendungen sind, — habe ich Phänomenologie des Geistes S. 605 ff.[1]) abgehandelt, wo der ganze Abschnitt c) das Gewissen, insbesondere auch in Rücksicht des Überganges in eine — dort übrigens anders bestimmte, höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann.

### Übergang von der Moralität in Sittlichkeit.

§ 141.

Für das Gute, als das substantielle Allgemeine der Freiheit, aber noch Abstrakte, sind daher ebensosehr Bestimmungen überhaupt und das Prinzip derselben, aber als mit ihm identisch, gefordert, wie für das Gewissen, das nur abstrakte Prinzip des Bestimmens, die Allgemeinheit und Objektivität seiner Bestimmungen gefordert ist. Beide, jedes so für sich zur Totalität gesteigert, werden zum Bestimmungslosen, das bestimmt sein soll. — Aber die Integration beider relativen Totalitäten zur absoluten Identität ist schon an sich vollbracht, indem eben diese für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjektivität der reinen Gewißheit seiner selbst identisch ist mit der abstrakten Allgemeinheit des Guten; — die, somit konkrete, Identität des Guten und des sub-

---

[1]) Lassonsche Ausgabe (Phil. Bibl., 114. Bd.), S. 419 ff.

jektiven Willens, die Wahrheit derselben, ist die Sittlichkeit.

Das Nähere über einen solchen Übergang des Begriffs macht sich in der Logik verständlich. Hier nur soviel, daß die Natur des Beschränkten und Endlichen, — und solches sind hier das abstrakte, nur sein sollende Gute und die ebenso abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität, — an ihnen selbst ihr Gegenteil, das Gute seine Wirklichkeit, und die Subjektivität (das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen) das Gute, haben, aber daß sie als einseitige noch nicht gesetzt sind als das, was sie an sich sind. Dies Gesetztwerden erreichen sie in ihrer Negativität, darin daß sie, wie sie sich einseitig, jedes das nicht an ihnen haben zu sollen, was an sich an ihnen ist, — das Gute ohne Subjektivität und Bestimmung, und das Bestimmende, die Subjektivität ohne das Ansichseiende — als Totalitäten für sich konstituieren, sich aufheben und dadurch zu Momenten herabsetzen, — zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dies Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist, — Begriff, der seine Bestimmungen zur Realität herausgebildet und zugleich in ihrer Identität als ihr an sich seiendes Wesen ist. — Das Dasein der Freiheit, welches unmittelbar als das Recht war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseins zum Guten bestimmt; das Dritte, hier in seinem Übergange als die Wahrheit dieses Guten und der Subjektivität, ist daher ebensosehr die Wahrheit dieser und des Rechts. — Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechts; — daß diese Idee die Wahrheit des Freiheitsbegriffs ist, dies kann nicht ein Vorausgesetztes, aus dem Gefühl oder woher sonst Genommenes, sondern — in der Philosophie — nur ein Bewiesenes sein. Diese Deduktion desselben ist allein darin enthalten, daß das Recht und das moralische Selbstbewußtsein an ihnen selbst sich zeigen, darin als in ihr Resultat zurückzugehen. — Diejenigen, welche des Beweisens und Deduzierens in der Philosophie entübrigt sein zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind und mögen wohl sonst reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.

Dritter Teil.

# Die Sittlichkeit.

§ 142.

Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit.

§ 143.

Indem diese Einheit des Begriffs des Willens und seines Daseins, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtsein des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee ist, und sie zur Grundlage und Inhalt hat.

§ 144.

*a*) Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz. Sie setzt daher Unterschiede in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind, und wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat, der für sich notwendig und ein, über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes, Bestehen ist, die an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen.

§ 145.

Daß das Sittliche das System dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus. Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für

sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.

§ 146.

$\beta$) Die Substanz ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewußtsein sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbständigkeit, — eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur.

Die Sonne, Mond, Berge, Flüsse, überhaupt die umgebenden Naturobjekte sind, sie haben für das Bewußtsein die Autorität nicht nur überhaupt zu sein, sondern auch eine besondere Natur zu haben, welche es gelten läßt, nach ihr in seinem Verhalten zu ihnen, seiner Beschäftigung mit ihnen und ihrem Gebrauche sich richtet. Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.

§ 147.

Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es gibt das Zeugnis des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, — ein Verhältnis, das unmittelbar, noch identischer, als selbst Glaube und Zutrauen, ist.

Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an und setzen eine Vorstellung und Unterschied voraus; — wie es z. B. verschieden wäre, an die heidnische Religion glauben, und ein Heide sein. Jenes Verhältnis oder vielmehr verhältnislose Identität, in der das Sittliche die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewußtseins ist, kann allerdings in ein Verhältnis des Glaubens und der Überzeugung, und in ein durch weitere Reflexion vermitteltes übergehen, in eine Einsicht durch

Gründe, die auch von irgend besonderen Zwecken, Interessen und Rücksichten, von Furcht oder Hoffnung, oder von geschichtlichen Voraussetzungen anfangen können. Die adäquate Erkenntnis derselben aber gehört dem denkenden Begriffe an.

## § 148.

Als diese substantiellen Bestimmungen sind sie für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjektive und in sich Unbestimmte oder das besonders Bestimmte unterscheidet, hiermit im Verhältnisse zu ihnen als zu seinem Substantiellen steht, — Pflichten für seinen Willen bindend.

Die ethische Pflichtenlehre, d. i. wie sie objektiv ist, nicht in dem leeren Prinzip der moralischen Subjektivität befaßt sein soll, als welches vielmehr nichts bestimmt (§ 134), — ist daher die in diesem dritten Teile folgende systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Notwendigkeit. Der Unterschied dieser Darstellung von der Form einer Pflichtenlehre liegt allein darin, daß in dem Folgenden die sittlichen Bestimmungen sich als die notwendigen Verhältnisse ergeben, hierbei stehen geblieben und nicht zu jeder derselben noch der Nachsatz gefügt wird, also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht. — Eine Pflichtenlehre, insofern sie nicht philosophische Wissenschaft ist, nimmt aus den Verhältnissen als vorhandenen ihren Stoff, und zeigt den Zusammenhang desselben mit den eigenen Vorstellungen, allgemein sich vorfindenden Grundsätzen und Gedanken, Zwecken, Trieben, Empfindungen u. s. f., und kann als Gründe die weiteren Folgen einer jeden Pflicht in Beziehung auf die anderen sittlichen Verhältnisse, sowie auf das Wohl und die Meinung hinzufügen. Eine immanente und konsequente Pflichtenlehre kann aber nichts anderes sein, als die Entwickelung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit notwendig, und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange, im Staat sind.

## § 149.

Als Beschränkung kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Frei-

heit, und gegen die Triebe des natürlichen, oder des sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine Befreiung, teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt, und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.

## § 150.

Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die Tugend, die, insofern sie nichts zeigt, als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, Rechtschaffenheit ist.

Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine, was an ihn teils rechtlich, teils sittlich gefordert werden kann. Sie erscheint aber für den moralischen Standpunkt leicht als etwas Untergeordneteres, über das man an sich und andere noch mehr fordern müsse; denn die Sucht, etwas Besonderes zu sein, genügt sich nicht mit dem, was das An- und Fürsichseiende und Allgemeine ist; sie findet erst in einer Ausnahme das Bewußtsein der Eigentümlichkeit. — Die verschiedenen Seiten der Rechtschaffenheit können ebensogut auch Tugenden genannt werden, weil sie ebensosehr Eigentum, — obwohl in der Vergleichung mit anderen nicht besonderes, — des Individuums sind. Das Reden aber von der Tugend grenzt leicht an leere Deklamation, weil damit nur von einem Abstrakten und Unbestimmten gesprochen wird, sowie auch solche Rede mit ihren Gründen und Darstellungen sich an das Individuum als an eine Willkür und subjektives Belieben

wendet. Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die eigentliche Tugend nur in außerordentlichen Umständen und Kollisionen jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit; — in wahrhaften Kollisionen, denn die moralische Reflexion kann sich allenthalben Kollisionen erschaffen und sich das Bewußtsein von etwas Besonderem und von gebrachten Opfern geben. Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solcher vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigentümliche geniale Natur des Individuums ist, wie denn die Alten besonders von Herkules die Tugend prädiziert haben. Auch in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu diesem freien System einer selbständigen Entwickelung und Objektivität gediehen war, mußte es die eigentümliche Genialität der Individuen sein, welche diesen Mangel ersetzte. — Die Lehre von den Tugenden, insofern sie nicht bloß Pflichtenlehre ist, somit das Besondere, auf Naturbestimmtheit Gegründete des Charakters umfaßt, wird hiermit eine geistige Naturgeschichte sein.

Indem die Tugenden das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere, und nach dieser subjektiven Seite ein Unbestimmtes sind, so tritt für ihre Bestimmung das Quantitative des Mehr und Weniger ein; ihre Betrachtung führt daher die gegenüberstehenden Mängel oder Laster herbei, wie bei Aristoteles, der die besondere Tugend daher seinem richtigen Sinne nach als die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig bestimmte. — Derselbe Inhalt, welcher die Form von Pflichten und dann von Tugenden annimmt, ist es auch, der die Form von Trieben hat (§ 19 Anm.). Auch sie haben denselben Inhalt zu ihrer Grundlage, aber weil er in ihnen noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung angehört, und zur Bestimmung der Sittlichkeit nicht heraufgebildet ist, so haben sie mit dem Inhalte der Pflichten und Tugenden nur den abstrakten Gegenstand gemein, der als bestimmungslos in sich selbst, die Grenze des Guten oder Bösen für sie nicht enthält, — oder sie sind nach der Abstraktion des Positiven gut, und umgekehrt nach der Abstraktion des Negativen böse (§ 18).

§ 151.

Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben — als Sitte, — die Gewohnheit desselben als eine zweite Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt, und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseins ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist.

§ 152.

Die sittliche Substantialität ist auf diese Weise zu ihrem Rechte und dieses zu seinem Gelten gekommen, daß in ihr nämlich die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden [sind], indem der sittliche Charakter das unbewegte, aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß, und seine Würde, sowie alles Bestehen der besonderen Zwecke in ihm gegründet erkennt und wirklich darin hat. Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form.

Die Subjektivität, welche den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff ausmacht (§ 106) und auf dem moralischen Standpunkte noch im Unterschiede von diesem ihrem Begriff ist, ist im Sittlichen die ihm adäquate Existenz desselben.

§ 153.

Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat, und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen (§ 417).

Auf die Frage eines Vaters, nach der besten Weise seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoreer (auch anderen wird sie in den Mund gelegt) die Antwort: wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst.

§ 154.

Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existiert.

§ 155.

In dieser Identität des allgemeinen und besonderen Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat. Im abstrakten Rechte habe Ich das Recht, und ein anderer die Pflicht gegen dasselbe, — im Moralischen soll nur das Recht meines eigenen Wissens und Wollens, sowie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objektiv sein.

§ 156.

Die sittliche Substanz, als das für sich seiende Selbstbewußtsein mit seinem Begriffe geeint enthaltend, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volks.

§ 157.

Der Begriff dieser Idee ist nur als Geist, als sich Wissendes und Wirkliches, indem er die Objektivierung seiner selbst, die Bewegung durch die Form seiner Momente ist. Er ist daher:

A. der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist; — die Familie.

Diese Substantialität geht in den Verlust ihrer Einheit, in die Entzweiung und in den Standpunkt des Relativen über, und ist so

B. bürgerliche Gesellschaft, eine Verbindung der Glieder als selbständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit, durch ihre Bedürfnisse, und durch die Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen, welcher äußerliche Staat sich

C. in den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen, und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens, — in die Staatsverfassung zurück- und zusammennimmt.

---

## Erster Abschnitt.

## Die Familie.

### § 158.

Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Gesinnung ist, das Selbstbewußtsein seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seiender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein.

### § 159.

Das Recht, welches dem Einzelnen auf den Grund der Familien-Einheit zukommt, und was zunächst sein Leben in dieser Einheit selbst ist, tritt nur insofern in die Form Rechtens als des abstrakten Momentes der bestimmten Einzelnheit hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht, und die, welche als Glieder sein sollen, in ihrer Gesinnung und Wirklichkeit, als selbständige Personen werden, und was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten, nun in der Absonderung, also nur nach äußerlichen Seiten (Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dergl.) erhalten.

### § 160.

Die Familie vollendet sich in den drei Seiten:

a) in der Gestalt ihres unmittelbaren Begriffes als Ehe,
b) in dem äußerlichen Dasein, dem Eigentum und Gut der Familie und der Sorge dafür;
c) in der Erziehung der Kinder und der Auflösung der Familie.

### A. Die Ehe.

### § 161.

Die Ehe enthält, als das unmittelbare sittliche Verhältnis, erstens das Moment der natürlichen Lebendigkeit, und zwar als substantielles Verhältnis die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der Gattung und deren Prozeß. (S. Encykl. der philos. Wiss. § 167 ff. und 288 ff.)[1]) Aber im Selbstbewußtsein wird zweitens die nur innerliche oder an sich seiende und

[1]) 3. Aufl. § 220 ff. u. § 366 ff. (Phil. Bibl., 33. Bd., S. 195 ff., 323 ff.).

eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche Einheit der natürlichen Geschlechter in eine geistige, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt.

§ 162.

Als subjektiver Ausgangspunkt der Ehe kann mehr die besondere Neigung der beiden Personen, die in dies Verhältnis treten, oder die Vorsorge und Veranstaltung der Eltern u. s. f. erscheinen; der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen und zwar dazu, Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtsein gewinnen, ihre Befreiung ist.

Die objektive Bestimmung, somit die sittliche Pflicht, ist, in den Stand der Ehe zu treten. Wie der äußerliche Ausgangspunkt beschaffen ist, ist seiner Natur nach zufällig, und hängt insbesondere von der Bildung der Reflexion ab. Die Extreme hierin sind das eine, daß die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern den Anfang macht, und in den zur Vereinigung der Liebe füreinander bestimmt werdenden Personen hieraus, daß sie sich, als hierzu bestimmt, bekannt werden, die Neigung entsteht, — das andere, daß die Neigung in den Personen, als in diesen unendlich partikularisierten zuerst erscheint. — Jenes Extrem oder überhaupt der Weg, worin der Entschluß zur Verehelichung den Anfang macht, und die Neigung zur Folge hat, so daß bei der wirklichen Verheiratung nun beides vereinigt ist, kann selbst als der sittlichere Weg angesehen werden. — In dem anderen Extrem ist es die unendlich besondere Eigentümlichkeit, welche ihre Prätensionen geltend macht und mit dem subjektiven Prinzip der modernen Welt (s. oben § 124 Anm.) zusammenhängt. — In den modernen Dramen und anderen Kunstdarstellungen aber, wo die Geschlechterliebe das Grundinteresse ausmacht, wird das Element von durchdringender Frostigkeit, das darin angetroffen wird, in die Hitze der dargestellten Leidenschaft durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit, dadurch nämlich gebracht, daß das ganze Interesse als nur auf diesen beruhend vorgestellt wird, was wohl für diese von unendlicher Wichtigkeit sein kann, aber es an sich nicht ist.

## § 163.

Das Sittliche der Ehe besteht in dem Bewußtsein dieser Einheit als substantiellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, — in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besonderen Beliebens erhabene, an sich unauflösliche sich heraushebt.

Daß die Ehe nicht das Verhältnis eines Vertrags über ihre wesentliche Grundlage ist, ist oben bemerkt worden (§ 75), denn sie ist gerade dies, vom Vertrags-Standpunkte, der in ihrer Einzelnheit selbständigen Persönlichkeit, auszugehen, um ihn aufzuheben. Die Identifizierung der Persönlichkeiten, wodurch die Familie eine Person ist, und die Glieder derselben Accidenzen (die Substanz ist aber wesentlich das Verhältnis zu ihr selbst von Accidenzen (s. Encyklop. der phil. Wissensch. § 98)[1]), ist der sittliche Geist, der für sich, abgestreift von der mannigfaltigen Äußerlichkeit, die er in seinem Dasein, als in diesen Individuen und den in der Zeit und auf mancherlei Weisen bestimmten Interessen der Erscheinung hat, — als eine Gestalt für die Vorstellung herausgehoben, als die Penaten u. s. f. verehrt worden ist, und überhaupt das ausmacht, worin der religiöse Charakter der Ehe und Familie, die Pietät, liegt. Es ist eine weitere Abstraktion, wenn das Göttliche, Substantielle von seinem Dasein getrennt, und so auch die Empfindung und das Bewußtsein der geistigen Einheit, als fälschlich sogenannte platonische Liebe fixiert worden ist; diese Trennung hängt mit der mönchischen Ansicht zusammen, durch welche das Moment der natürlichen Lebendigkeit als das schlechthin Negative bestimmt, und ihm eben durch diese Trennung eine unendliche Wichtigkeit für sich gegeben wird.

## § 164.

Wie die Stipulation des Vertrags schon für sich den wahrhaften Übergang des Eigentums enthält (§ 79), so

---

[1]) In der 3. Aufl. § 150 (Phil. Bibl. 33. Bd., S. 150).

macht die feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und die entsprechende Anerkennung und Bestätigung desselben durch die Familie und Gemeinde — (daß in dieser Rücksicht die Kirche eintritt, ist eine weitere hier nicht auszuführende Bestimmung) — die förmliche Schließung und Wirklichkeit der Ehe aus, so daß diese Verbindung nur durch das Vorangehen dieser Zeremonie als der Vollbringung des Substantiellen durch das Zeichen, die Sprache, als das geistigste Dasein des Geistigen (§ 78), als sittlich konstituiert ist. Damit ist das sinnliche, der natürlichen Lebendigkeit angehörige Moment in sein sittliches Verhältnis als eine Folge und Accidentalität gesetzt, welche dem äußerlichen Dasein der sittlichen Verbindung angehört, die auch in der gegenseitigen Liebe und Beihilfe allein erschöpft sein kann.

Wenn darnach gefragt wird, was als der Hauptzweck der Ehe angesehen werden müsse, um daraus die gesetzlichen Bestimmungen schöpfen oder beurteilen zu können, so wird unter diesem Hauptzwecke verstanden, welche von den einzelnen Seiten ihrer Wirklichkeit als die vor den anderen wesentliche angenommen werden müsse. Aber keine für sich macht den ganzen Umfang ihres an und für sich seienden Inhalts, des Sittlichen, aus, und die eine oder die andere Seite ihrer Existenz kann, unbeschadet des Wesens der Ehe, fehlen. — Wenn das Schließen der Ehe als solches, die Feierlichkeit, wodurch das Wesen dieser Verbindung als ein über das Zufällige der Empfindung und besonderer Neigung erhabenes Sittliches ausgesprochen und konstatiert wird, für eine äußerliche Formalität und ein sogenanntes bloß bürgerliches Gebot genommen wird, so bleibt diesem Akte nichts übrig, als etwa den Zweck der Erbaulichkeit und der Beglaubigung des bürgerlichen Verhältnisses zu haben, oder gar die bloß positive Willkür eines bürgerlichen oder kirchlichen Gebotes zu sein, das der Natur der Ehe nicht nur gleichgültig sei, sondern das auch, insofern von dem Gemüt von wegen des Gebots ein Wert auf dies förmliche Schließen gelegt, und als voranzugehende Bedingung der gegenseitigen vollkommenen Hingebung angesehen werde, die Gesinnung der Liebe veruneinige und als ein Fremdes der Innigkeit dieser Einigung zuwiderlaufe. Solche Meinung, indem sie den höchsten Begriff von der Freiheit, Innigkeit und Vollendung der Liebe zu

geben die Prätension hat, leugnet vielmehr das Sittliche der Liebe, die höhere Hemmung und Zurücksetzung des bloßen Naturtriebs, welche schon auf eine natürliche Weise in der Scham enthalten ist, und durch das bestimmtere geistige Bewußtsein zur Keuschheit und Zucht erhoben ist. Näher ist durch jene Ansicht die sittliche Bestimmung verworfen, die darin besteht, daß das Bewußtsein sich aus seiner Natürlichkeit und Subjektivität zum Gedanken des Substantiellen sammelt, und statt sich das Zufällige und die Willkür der sinnlichen Neigung immer noch vorzubehalten, die Verbindung dieser Willkür entnimmt und dem Substantiellen, den Penaten sich verpflichtend, übergibt, und das sinnliche Moment zu einem von dem Wahrhaften und Sittlichen des Verhältnisses und der Anerkennung der Verbindung als einer sittlichen, nur bedingten herabsetzt. — Es ist die Frechheit und der sie unterstützende Verstand, welcher die spekulative Natur des substantiellen Verhältnisses nicht zu fassen vermag, der aber das sittliche unverdorbene Gemüt, wie die Gesetzgebungen christlicher Völker entsprechend sind.

§ 165.

Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimiert, um aus ihm ihre Lebendigkeit als konkrete Einheit zu gewinnen.

§ 166.

Das Eine ist daher das Geistige, als das sich Entzweiende in die für sich seiende persönliche Selbständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, das Selbstbewußtsein des begreifenden Gedankens und [das] Wollen des objektiven Endzwecks; — das Andere das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten Einzelnheit und der Empfindung; — jenes im Verhältnis nach außen das Mächtige und Betätigende; dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft u. dergl., und sonst im Kampfe und der

Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.

Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der Sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare, das Gesetz des Staates dargestellt; — ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisiert ist; vgl. Phänomen. des Geistes S. 383ff., 417ff.[1]).

## § 167.

Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dies Verhältnis legt und hingibt, dessen Wahrheit und Innigkeit (die subjektive Form der Substantialität) somit nur aus der gegenseitigen ungeteilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im anderen ihrer selbst bewußt zu sein, nur insofern das andere als Person, d. i. als atome Einzelnheit in dieser Identität ist.

Die Ehe, und wesentlich die Monogamie, ist eines der absoluten Prinzipien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruht; die Stiftung der Ehe wird daher als eines der Momente der göttlichen oder heroischen Gründung der Staaten aufgeführt.

## § 168.

Weil es ferner diese sich selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beiden Geschlechter ist, aus deren freien Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht inner-

[1]) Lassonsche Ausgabe (Phil. Bibl., 114. Bd.) S. 282f., 309ff.

halb des schon natürlich-identischen, sich bekannten und in aller Einzelnheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigentümliche Persönlichkeit gegeneinander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedener Persönlichkeit sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten ist daher dem Begriffe, welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freiheit, nicht als eine Verbindung unmittelbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter natürlicher Empfindung zuwider.

Wenn man die Ehe selbst als nicht im Naturrecht, sondern bloß als im natürlichen Geschlechtstrieb gegründet und als einen willkürlichen Vertrag betrachtet, ebenso, wenn man für die Monogamie äußere Gründe sogar aus dem physischen Verhältnisse der Anzahl der Männer und Weiber, ebenso für das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten nur dunkele Gefühle angegeben hat: so lag dabei die gewöhnliche Vorstellung von einem Naturzustande und einer Natürlichkeit des Rechts, und der Mangel am Begriffe der Vernünftigkeit und Freiheit, zum Grunde.

§ 169.

Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem Eigentum, in dem sie das Dasein ihrer substantiellen Persönlichkeit nur als in einem Vermögen hat.

### B. Das Vermögen der Familie.

§ 170.

Die Familie hat nicht nur Eigentum, sondern für sie als allgemeine und fortdauernde Person tritt das Bedürfnis und die Bestimmung eines bleibenden und sicheren Besitzes, eines Vermögens ein. Das im abstrakten Eigentum willkürliche Moment des besonderen Bedürfnisses des bloß Einzelnen und die Eigensucht der Begierde verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein Gemeinsames, in ein Sittliches.

Einführung des festen Eigentums erscheint mit Einführung der Ehe in den Sagen von den Stiftungen der Staaten, oder wenigstens eines geselligen gesitteten Lebens, in Verbindung. — Worin übrigens jenes Ver-

mögen bestehe, und welches die wahrhafte Weise seiner Befestigung sei, ergibt sich in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft.

§ 171.

Die Familie als rechtliche Person gegen andere hat der Mann als ihr Haupt zu vertreten. Ferner kommt ihm vorzüglich der Erwerb nach außen, die Sorge für die Bedürfnisse, sowie die Disposition und Verwaltung des Familienvermögens zu. Dieses ist gemeinsames Eigentum, so daß kein Glied der Familie ein besonderes Eigentum, jedes aber sein Recht an das Gemeinsame hat. Dieses Recht und jene dem Haupte der Familie zustehende Disposition können aber in Kollision kommen, indem das in der Familie noch Unmittelbare der sittlichen Gesinnung (§ 158) der Besonderung und Zufälligkeit offen ist.

§ 172.

Durch eine Ehe konstituiert sich eine neue Familie, welche ein für sich Selbständiges gegen die Stämme oder Häuser ist, von denen sie ausgegangen ist; die Verbindung mit solchen hat die natürliche Blutsverwandtschaft zur Grundlage, die neue Familie aber die sittliche Liebe. Das Eigentum eines Individuums steht daher auch in wesentlichem Zusammenhang mit seinem Eheverhältnis, und nur in entfernterem mit seinem Stamme oder Hause.

Die Ehepakten, wenn in ihnen für die Gütergemeinschaft der Eheleute eine Beschränkung liegt, die Anordnung eines bestehenden Rechtsbeistandes der Frau u. dergl., haben insofern den Sinn, gegen den Fall der Trennung der Ehe durch natürlichen Tod, Scheidung u. dergl. gerichtet und Sicherungsversuche zu sein, wodurch den unterschiedenen Gliedern auf solchen Fall ihr Anteil an dem Gemeinsamen erhalten wird.

## C. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie.

§ 173.

In den Kindern wird die Einheit der Ehe, welche als substantiell nur Innigkeit und Gesinnung, als existierend aber in den beiden Subjekten gesondert ist, als Einheit selbst eine für sich seiende Existenz und Gegen-

stand, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Dasein, lieben. — Der natürlichen Seite nach wird die Voraussetzung unmittelbar vorhandener Personen, — als Eltern, — hier zum Resultate, — ein Fortgang, der sich in den unendlichen Progreß der sich erzeugenden und voraussetzenden Geschlechter verläuft, — die Weise, wie in der endlichen Natürlichkeit der einfache Geist der Penaten seine Existenz als Gattung darstellt.

§ 174.

Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. Das Recht der Eltern auf die Dienste der Kinder als Dienste gründet und beschränkt sich auf das Gemeinsame der Familiensorge überhaupt. Ebenso bestimmt sich das Recht der Eltern über die Willkür der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen. Der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjektiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtsein und ihren Willen.

§ 175.

Die Kinder sind an sich Freie, und das Leben ist das unmittelbare Dasein nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder anderen, noch den Eltern als Sachen an. Ihre Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältnis positive Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch gegensatzlosen Empfindung gebracht [werde], und das Gemüt darin als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe, — dann aber die in Rücksicht auf dasselbe Verhältnis negative Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben.

Das Sklavenverhältnis der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eins der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechts-Formalismus zu verstehen. — Die

Notwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu sein, — als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, groß zu werden. Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, gibt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische, von den Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so dieselben in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, vielmehr als fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist, — stört und verunreinigt sie deren wahres eigenes besseres Bedürfnis, und bewirkt teils die Interesselosigkeit und Stumpfheit für die substantiellen Verhältnisse der geistigen Welt, teils die Verachtung der Menschen, da sich ihnen als Kindern dieselben selbst kindisch und verächtlich vorgestellt haben, und dann die sich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel.

### § 176.

Weil die Ehe nur erst die unmittelbare sittliche Idee ist, hiermit ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung hat, so liegt darin die erste Zufälligkeit ihrer Existenz. So wenig ein Zwang stattfinden kann, in die Ehe zu treten, so wenig gibt es sonst ein nur rechtliches positives Band, das die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammenzuhalten vermöchte. Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung u. s. f. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet, und die letztere konstatiert, um erst in diesem Falle die Ehe scheiden zu können.

### § 177.

Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu sein, teils eigenes freies Eigentum zu haben, teils eigene Familien zu stiften, — die Söhne als Häupter, und die Töchter als Frauen, — eine Familie, in welcher sie nunmehr ihre substantielle Bestimmung haben, gegen

die ihre erste Familie als nur erster Grund und Ausgangspunkt zurücktritt, und noch mehr das Abstraktum des Stammes keine Rechte hat.

§ 178.

Die natürliche Auflösung der Familie durch den Tod der Eltern, insbesondere des Mannes, hat die Erbschaft in Ansehung des Vermögens zur Folge; ihrem Wesen nach ein Eintreten in den eigentümlichen Besitz des an sich gemeinsamen Vermögens, — ein Eintreten, das mit den entfernteren Graden der Verwandtschaft und im Zustande der die Personen und Familien verselbständigenden Zerstreuung der bürgerlichen Gesellschaft um so unbestimmter wird, als die Gesinnung der Einheit sich um so mehr verliert, und als jede Ehe das Aufgeben der vorigen Familienverhältnisse und die Stiftung einer neuen selbständigen Familie wird.

Der Einfall, als Grund der Erbschaft den Umstand anzusehen, daß durch den Tod das Vermögen herrenloses Gut werde, und als solches dem, der sich zuerst in Besitz setzt, zufalle, diese Besitzergreifung aber wohl meistens von den Verwandten, als der gewöhnlich nächsten Umgebung werde vorgenommen werden, — welcher gewöhnliche Zufall dann durch die positiven Gesetze der Ordnung wegen zur Regel erhoben werde, — dieser Einfall läßt die Natur des Familienverhältnisses unberücksichtigt.

§ 179.

Es entsteht durch dies Auseinanderfallen die Freiheit für die Willkür der Individuen, teils überhaupt ihr Vermögen mehr nach Belieben, Meinungen und Zwecken der Einzelnheit zu verwenden, teils gleichsam einen Kreis von Freunden, Bekannten u. s. f. statt einer Familie anzusehen und diese Erklärung mit den rechtlichen Folgen der Erbschaft in einem Testamente zu machen.

In die Bildung eines solchen Kreises, worin die sittliche Berechtigung des Willens zu einer solchen Disposition über das Vermögen läge, tritt, besonders insofern sie schon die Beziehung auf das Testieren mit sich führt, so viele Zufälligkeit, Willkür, Absichtlichkeit für selbstsüchtige Zwecke u. s. f. ein, daß das sittliche Moment etwas sehr Vages ist, und die Anerkennung der Befugnis der Willkür, zu testieren, viel leichter für

Verletzung sittlicher Verhältnisse und für niederträchtige Bemühungen und ebensolche Abhängigkeiten Veranlassung wird, wie sie auch törichter Willkür und der Heimtücke, an die sogenannten Wohltaten und Geschenke, auf den Fall des Todes, in welchem mein Eigentum ohnehin aufhört, mein zu sein, Bedingungen der Eitelkeit und einer herrischen Quälerei zu knüpfen, Gelegenheit und Berechtigung gibt.

## § 180.

Das Prinzip, daß die Glieder der Familie zu selbständigen rechtlichen Personen werden (§ 177), läßt innerhalb des Kreises der Familie etwas von dieser Willkür und Unterscheidung unter den natürlichen Erben eintreten, die aber nur höchst beschränkt stattfinden kann, um das Grundverhältnis nicht zu verletzen.

Die bloße direkte Willkür des Verstorbenen kann nicht zum Prinzip für das Recht, zu testieren, gemacht werden, insbesondere nicht insofern sie dem substantiellen Rechte der Familie gegenüber stehet, deren Liebe, Verehrung gegen ihr ehemaliges Mitglied es doch vornehmlich nur sein könnte, welche dessen Willkür nach seinem Tode beachtete. Eine solche Willkür enthält für sich nichts, das höher als das Familienrecht selbst zu respektieren wäre; im Gegenteil. Das sonstige Gelten einer Letzten-Willens-Disposition läge allein in der willkürlichen Anerkennung der anderen. Ein solches Gelten kann ihr vornehmlich nur eingeräumt werden, insofern das Familienverhältnis, in welchem sie absorbiert ist, entfernter und unwirksamer wird. Unwirksamkeit desselben aber, wo es wirklich vorhanden ist, gehört zum Unsittlichen, und die ausgedehnte Gültigkeit jener Willkür gegen ein solches enthält die Schwächung seiner Sittlichkeit in sich. — Diese Willkür aber innerhalb der Familie zum Hauptprinzip der Erbfolge zu machen, gehörte zu der vorhin bemerkten Härte und Unsittlichkeit der römischen Gesetze, nach denen der Sohn auch vom Vater verkauft werden konnte, und wenn er von anderen freigelassen wurde, in die Gewalt des Vaters zurückkehrte, und erst auf die dritte Freilassung aus der Sklaverei wirklich frei wurde, — nach denen der Sohn überhaupt nicht de jure volljährig und eine rechtliche Person wurde und nur den Kriegsraub, peculium castrense, als Eigentum besitzen konnte, und wenn er

durch jenen dreimaligen Verkauf und Loslassung aus der väterlichen Gewalt trat, nicht mit denen, die noch in der Familienknechtschaft geblieben waren, ohne Testamentseinsetzung erbte, — ebenso daß die Frau (insofern sie nicht in die Ehe als in ein Sklavenverhältnis, in manum conveniret, in mancipio esset, sondern als Matrone trat) nicht so sehr der Familie, die sie durch die Heirat an ihrem Teile gestiftet und die nunmehr wirklich die ihrige ist, als vielmehr der, aus der sie abstammte, angehörig blieb, und daher vom Erben des Vermögens der wirklich Ihrigen ebenso ausgeschlossen, als die Gattin und Mutter von diesen nicht beerbt wurde. — Daß das Unsittliche solcher und anderer Rechte bei weiterhin erwachendem Gefühle der Vernünftigkeit im Wege der Rechtspflege, z. B. mit Beihilfe des Ausdrucks: von bonorum possessio (daß hiervon wieder possessio bonorum unterschieden ist, gehört zu solchen Kenntnissen, die den gelehrten Juristen ausmachen) statt hereditas, durch die Fiktion, eine filia in einen filius umzutaufen, eludiert wurde, ist oben schon (§ 3 Anm.) als die traurige Notwendigkeit für den Richter bemerkt worden, das Vernünftige pfiffigerweise gegen schlechte Gesetze, wenigstens in einigen Folgen einzuschwärzen. Die fürchterliche Instabilität der wichtigsten Institutionen und ein tumultuarisches Gesetzgeben gegen die Ausbrüche der daraus entspringenden Übel, hängt damit zusammen. — Welche unsittliche Folgen dies Recht der Willkür im Testamentmachen bei den Römern hatte, ist sattsam aus der Geschichte und Lucians und anderer Schilderungen bekannt. — Es liegt in der Natur der Ehe selbst, als der unmittelbaren Sittlichkeit, die Vermischung vom substantiellen Verhältnis, natürlicher Zufälligkeit und innerer Willkür; — wenn nun der Willkür durch das Knechtschaftsverhältnis der Kinder und die anderen bemerkten und sonst damit zusammenhängenden Bestimmungen, vollends auch durch die Leichtigkeit der Ehescheidungen bei den Römern, gegen das Recht des Substantiellen der Vorzug eingeräumt wird, so daß selbst Cicero, — und wieviel Schönes hat er nicht über das Honestum und Decorum in seinen Officiis und allenthalben anderwärts geschrieben! — die Spekulation machte, seine Gattin fortzuschicken, um durch das Heiratsgut einer neuen seine Schulden zu bezahlen, — so ist dem Verderben der Sitten

ein gesetzlicher Weg gebahnt, oder vielmehr die Gesetze sind die Notwendigkeit desselben.

Die Institution des Erbrechts, zur Erhaltung und zum Glanz der Familie durch Substitutionen und Familienfideikommisse, entweder die Töchter zugunsten der Söhne, oder zugunsten des ältesten Sohnes die übrigen Kinder von der Erbschaft auszuschließen, oder überhaupt eine Ungleichheit eintreten zu lassen, verletzt teils das Prinzip der Freiheit des Eigentums (§ 62), teils beruhet sie auf einer Willkür, die an und für sich kein Recht hat, anerkannt zu werden, — näher auf dem Gedanken, diesen Stamm oder Haus, nicht sowohl diese Familie aufrecht erhalten zu wollen. Aber nicht dieses Haus oder Stamm, sondern die Familie als solche ist die Idee, die solches Recht hat, und durch die Freiheit des Vermögens und die Gleichheit des Erbrechts wird ebensowohl die sittliche Gestaltung erhalten, als die Familien vielmehr als durch das Gegenteil erhalten werden. — In solchen Institutionen ist, wie in den römischen, das Recht der Ehe (§ 172) überhaupt verkannt, daß sie die vollständige Stiftung einer eigentümlichen wirklichen Familie ist, und gegen sie das, was Familie überhaupt heißt, stirps, gens, nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum wird (§ 177). Die Liebe, das sittliche Moment der Ehe, ist als Liebe Empfindung für wirkliche, gegenwärtige Individuen, nicht für ein Abstraktum. — Daß sich die Verstandesabstraktion als das weltgeschichtliche Prinzip des Römerreichs zeigt, s. unten § 356. — Daß aber die höhere politische Sphäre ein Recht der Erstgeburt und ein eisernes Stammvermögen, doch nicht als eine Willkür, sondern als aus der Idee des Staates notwendig herbeiführt, davon unten § 306.

### Übergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft.

### § 181.

Die Familie tritt auf natürliche Weise, und wesentlich durch das Prinzip der Persönlichkeit in eine Vielheit von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbständige konkrete Personen und daher äußerlich zueinander verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist

gebundenen Momente, müssen von ihm zur selbständigen Realität entlassen werden; — die Stufe der Differenz. Zunächst abstrakt ausgedrückt, gibt dies die Bestimmung der Besonderheit, welche sich zwar auf die Allgemeinheit bezieht, so daß diese die, aber nur noch innerliche, Grundlage und deswegen auf formelle in das Besondere nur scheinende Weise ist. Dies Reflexionsverhältnis stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar, oder, da sie als das Wesen notwendig scheinend ist (Encykl. der philos. Wissensch. § 64ff., § 81ff.)[1]), macht es die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft aus.

Die Erweiterung der Familie als Übergehen derselben in ein anderes Prinzip ist in der Existenz teils die ruhige Erweiterung derselben zu einem Volke, — einer Nation, die somit einen gemeinschaftlichen natürlichen Ursprung hat, teils die Versammlung zerstreuter Familiengemeinden, entweder durch herrische Gewalt, oder durch freiwillige, von den verknüpfenden Bedürfnissen und der Wechselwirkung ihrer Befriedigung eingeleitete Vereinigung.

---

Zweiter Abschnitt.

## Die bürgerliche Gesellschaft.

### § 182.

Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, — aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Prinzip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.

### § 183.

Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System

---

[1]) In der 3. Aufl. § 115ff., § 131ff., (Phil. Bibl. 33. Bd., S. 128ff., 139ff.).

allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. — Man kann dies System zunächst als den äußeren Staat, — Not- und Verstandesstaat ansehen.

## § 184.

Die Idee in dieser ihrer Entzweiung erteilt den Momenten eigentümliches Dasein, — der Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit, sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. — Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der Realität der Idee ausmacht, welche hier nur als die relative Totalität und innere Notwendigkeit an dieser äußeren Erscheinung ist[1]).

## § 185.

Die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substantiellen Begriff; andererseits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür, sowie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des notwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwickelung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.

Die selbständige Entwickelung der Besonderheit (vergl. § 124 Anm.) ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt. Diese Staaten, teils im patriarchalischen und religiösen Prinzip, teils im Prinzip einer geistigeren, aber ein-

---

[1]) Hierzu vgl. den Abschnitt der Phänomenologie: „Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit" (Phil. Bibl., Bd. 114, S. 320 ff.).

facheren Sittlichkeit, — überhaupt auf ursprüngliche natürliche Anschauung gebaut, konnten die Entzweiung derselben und die unendliche Reflexion des Selbstbewußtseins in sich nicht aushalten, und erlagen dieser Reflexion, wie sie sich hervorzutun anfing, der Gesinnung und dann der Wirklichkeit nach, weil ihrem noch einfachen Prinzip die wahrhaft unendliche Kraft mangelte, die allein in derjenigen Einheit liegt, welche den Gegensatz der Vernunft zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen läßt, und ihn überwältigt hat, in ihm somit sich erhält, und ihn in sich zusammenhält. — Plato in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen Schönheit und Wahrheit dar, er vermag aber mit dem Prinzip der selbständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein, die es im Privateigentum (§ 46 Anm.) und in der Familie hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkür und Wahl des Standes u. s. f., ganz ausschloß. Dieser Mangel ist es, der auch die große substantielle Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für eine Träumerei des abstrakten Gedankens, für das, was man oft gar ein Ideal zu nennen pflegt, ansehen macht. Das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit, das innerlich in der christlichen Religion und äußerlich, daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft, in der römischen Welt aufgegangen ist, kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte. Dies Prinzip ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie.

## § 186.

Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über, und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit. Diese Einheit, die wegen der Selbständigkeit beider Prinzipien auf diesem Standpunkte der Entzweiung (§ 184) nicht die sittliche

Identität ist, ist eben damit nicht als Freiheit, sondern als Notwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe.

§ 187.

Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, das ihnen somit als Mittel erscheint, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Tun auf allgemeine Weise bestimmen, und sich zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhanges machen. Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Prozeß, die Einzelnheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse, zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden.

Es hängt mit den Vorstellungen von der Unschuld des Naturzustandes, von Sitteneinfalt ungebildeter Völker einerseits, und andererseits mit dem Sinne, der die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Genüsse und Bequemlichkeiten des partikulären Lebens u. s. f. als absolute Zwecke betrachtet, zusammen, wenn die Bildung dort als etwas nur Äußerliches, dem Verderben Angehöriges, hier als bloßes Mittel für jene Zwecke betrachtet wird; die eine wie die andere Ansicht zeigt die Unbekanntschaft mit der Natur des Geistes und dem Zwecke der Vernunft. Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußeren Notwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit gibt, und eben damit, daß er sich in sie hinein bildet, sie überwindet und darin sein objektives Dasein gewinnt. Der Vernunftzweck ist deswegen weder jene natürliche Sitteneinfalt, noch in der Entwickelung der Besonderheit die Genüsse als solche, die durch die Bildung erlangt werden, sondern daß die Natureinfalt, d. i. teils die passive Selbstlosigkeit, teils die Roheit des Wissens und Willens, d. i. die Unmittelbarkeit und Einzelnheit, in die der Geist

versenkt ist, weggearbeitet werde und zunächst diese seine Äußerlichkeit die Vernünftigkeit, der sie fähig ist, erhalte, nämlich die Form der Allgemeinheit, die Verständigkeit. Auf diese Weise nur ist der Geist in dieser Äußerlichkeit als solcher einheimisch und bei sich. Seine Freiheit hat so in derselben ein Dasein, und er wird in diesem, seiner Bestimmung zur Freiheit an sich fremden Elemente für sich, hat es nur mit solchem zu tun, dem sein Siegel aufgedrückt und [das] von ihm produziert ist. — Eben damit kommt denn die Form der Allgemeinheit für sich im Gedanken zur Existenz, — die Form, welche allein das würdige Element für die Existenz der Idee ist. — Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. — Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein. — Ebenso macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der sich die Besonderheit verarbeitet und heraufgebildet hat, die Verständigkeit, daß die Besonderheit zum wahrhaften Fürsichsein der Einzelnheit wird, und indem sie der Allgemeinheit den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung gibt, selbst in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseiende, freie Subjektivität ist. Dies ist der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Absoluten, und ihren unendlichen Wert erweist.

## § 188.

Die bürgerliche Gesellschaft enthält die drei Momente:

A. Die Vermittelung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und

durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse aller Übrigen, — das System der Bedürfnisse.

B. Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, der Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege.

C. Die Vorsorge gegen die in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen, durch die Polizei und Korporation.

## A. Das System der Bedürfnisse.

### § 189.

Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte (§ 60) ist subjektives Bedürfnis, welches seine Objektivität, d. i. Befriedigung durch das Mittel, α) äußerer Dinge, die nun ebenso das Eigentum und Produkt anderer Bedürfnisse und Willen sind, und β) durch die Tätigkeit und Arbeit, als das die beiden Seiten Vermittelnde erlangt. Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dies Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand, die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt, und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.

Die Staatsökonomie ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältnis und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwickelung darzulegen hat. — Es ist dies eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwickelung zeigt das Interessante, wie der Gedanke (s. Smith, Say, Ricardo)[1] aus

---

[1]) Adam Smith, 1723—90; inquiry into the nature and cause of the wealth of nations, Lond. 1776. — Jean Baptiste Say, 1767—1832; traité d'économie politique, Paris 1803. — David Ricardo, 1772—1823; on the principles of political economy and taxation, Lond. 1817.

der unendlichen Menge von Einzelnheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. — Wie es einerseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dies in der Sache liegende und sich betätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dies das Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meinungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit ausläßt. —

### a) Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung.

### § 190.

Das Tier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel, und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene partikularisierte, damit abstraktere Bedürfnisse werden.

Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkte das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois) — hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vergl. § 123 Anm.) ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede.

### § 191.

Ebenso teilen und vervielfältigen sich die Mittel für die partikularisierten Bedürfnisse und überhaupt die Weisen ihrer Befriedigung, welche wieder relative Zwecke und abstrakte Bedürfnisse werden; — eine ins Unendliche fortgehende Vervielfältigung, welche in eben dem Maße eine Unterscheidung dieser Bestimmungen und Beurteilung der Angemessenheit der Mittel zu ihren Zwecken, — die Verfeinerung, ist.

§ 192.

Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Dasein ein Sein für andere, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist. Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird (s. vorherg. §), wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen aufeinander; diese Allgemeinheit als Anerkanntsein ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu konkreten, als gesellschaftlichen, Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.

§ 193.

Dies Moment wird so eine besondere Zweckbestimmung für die Mittel für sich und deren Besitz, sowie für die Art und Weise der Befriedigung der Bedürfnisse. Es enthält ferner unmittelbar die Forderung der Gleichheit mit den anderen hierin; das Bedürfnis dieser Gleichheit einerseits und das Sich-gleich-machen, die Nachahmung, wie andererseits das Bedürfnis der darin ebenso vorhandenen Besonderheit, sich durch eine Auszeichnung geltend zu machen, wird selbst eine wirkliche Quelle der Vervielfältigung der Bedürfnisse und ihrer Verbreitung.

§ 194.

Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung vom unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der Vorstellung, das letztere sich als das Allgemeine zum Überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der Befreiung, daß die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird, und der Mensch sich zu seiner, und zwar einer allgemeinen Meinung und einer nur selbstgemachten Notwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur Willkür, verhält.

Die Vorstellung, als ob der Mensch in einem sogenannten Naturzustande, worin er nur sogenannte einfache Naturbedürfnisse hätte und für ihre Befriedigung nur Mittel gebrauchte, wie eine zufällige Natur sie ihm unmittelbar gewährte, in Rücksicht auf die Bedürfnisse in Freiheit lebte, ist, noch ohne Rücksicht des Moments der Befreiung, die in der Arbeit liegt, wovon nachher,

— eine unwahre Meinung, weil das Naturbedürfnis als solches und dessen unmittelbare Befriedigung nur der Zustand der in die Natur versenkten Geistigkeit und damit der Roheit und Unfreiheit wäre, und die Freiheit allein in der Reflexion des Geistigen in sich, seiner Unterscheidung von dem Natürlichen und seinem Reflexe auf dieses, liegt.

§ 195.

Diese Befreiung ist formell, indem die Besonderheit der Zwecke der zugrunde liegende Inhalt bleibt. Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, sowie der Unterschied zwischen natürlichem und gebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat, — der Luxus — ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie, nämlich mit äußeren Mitteln von der besonderen Art, Eigentum des freien Willens zu sein, dem somit absolut Harten, zu tun hat.

b) Die Art der Arbeit.

§ 196.

Die Vermittelung, den partikularisierten Bedürfnissen angemessene ebenso partikularisierte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert. Diese Formierung gibt nun dem Mittel den Wert und seine Zweckmäßigkeit, so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht.

§ 197.

An der Mannigfaltigkeit der interessierenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die theoretische Bildung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Übergehens von einer Vorstellung zur anderen, das Fassen verwickelter

und allgemeiner Beziehungen u. s. f. — die Bildung des Verstandes überhaupt, damit auch der Sprache. — Die praktische Bildung durch die Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfnis und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, dann der Beschränkung seines Tuns, teils nach der Natur des Materials, teils aber vornehmlich nach der Willkür anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden Gewohnheit objektiver Tätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten.

§ 198.

Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die Teilung der Arbeiten hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit, sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immermehr mechanisch und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann.

c) Das Vermögen.

§ 199.

In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um, — in die Vermittelung des Besonderen durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuß der Übrigen produziert und erwirbt. Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das allgemeine, bleibende Vermögen (s. § 170), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz

gesichert zu sein, — so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt.

## § 200.

Die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwickelung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt, — eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervortut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten der Individuen zur notwendigen Folge hat.

Dem in der Idee enthaltenen objektiven Rechte der Besonderheit des Geistes, welches die von der Natur — dem Elemente der Ungleichheit — gesetzte Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste produziert, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt, — die Forderung der Gleichheit entgegensetzen, gehört dem leeren Verstande an, der dies sein Abstraktum und sein Sollen für das Reelle und Vernünftige nimmt. Diese Sphäre der Besonderheit, die sich das Allgemeine einbildet, behält in dieser nur relativen Identität mit demselben ebensosehr die natürliche als willkürliche Besonderheit, damit den Rest des Naturzustandes, in sich. Ferner ist es die im Systeme menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gliedert; s. folg. §.

## § 201.

Die unendlich mannigfachen Mittel und deren ebenso unendlich sich verschränkende Bewegung in der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung sammelt durch

die ihrem Inhalte inwohnende Allgemeinheit und unterscheidet sich in allgemeinen Massen, so daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung, — Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind, — zu einem Unterschiede der Stände, ausbildet.

§ 202.

Die Stände bestimmen sich nach dem Begriffe als der substantielle oder unmittelbare, der reflektierende oder formelle, und dann als der allgemeine Stand.

§ 203.

a) Der substantielle Stand hat sein Vermögen an den Naturprodukten eines Bodens, den er bearbeitet, — eines Bodens, der ausschließendes Privateigentum zu sein fähig ist und nicht nur unbestimmte Abnutzung, sondern eine objektive Formierung erfordert. Gegen die Anknüpfung der Arbeit und des Erwerbs an einzelne feste Naturepochen und die Abhängigkeit des Ertrags von der veränderlichen Beschaffenheit des Naturprozesses macht sich der Zweck des Bedürfnisses zu einer Vorsorge auf die Zukunft, behält aber durch ihre Bedingungen die Weise einer weniger durch die Reflexion und eigenen Willen vermittelten Subsistenz, und darin überhaupt die substantielle Gesinnung einer unmittelbaren auf dem Familienverhältnisse und dem Zutrauen beruhenden Sittlichkeit.

Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebst der Einführung der Ehe gesetzt worden, indem jenes Prinzip das Formieren des Bodens und damit ausschließendes Privateigentum mit sich führt (vergl. § 170 Anm.), und das im Schweifenden seine Subsistenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe, und damit die Erweiterung dieses Bandes zu einem fortdauernden in sich allgemeinen Bunde, des Bedürfnisses zur Familiensorge und des Besitzes zum Familiengute verknüpft. Sicherung, Befestigung, Dauer der Befriedigung der Bedürf-

nisse u. s. f. — Charaktere, wodurch sich diese Institutionen zunächst empfehlen, sind nichts anderes als Formen der Allgemeinheit und Gestaltungen, wie die Vernünftigkeit, der absolute Endzweck, sich in diesen Gegenständen geltend macht. — Was kann für diese Materie interessanter sein, als meines sehr verehrten Freundes, Herrn Creuzers, ebenso geistreiche als gelehrte Aufschlüsse, die derselbe insbesondere im vierten Band seiner Mythologie und Symbolik über die agronomischen Feste, Bilder und Heiligtümer der Alten uns gegeben hat, welche sich der Einführung des Ackerbaues und der damit zusammenhängenden Institutionen als göttlicher Taten bewußt worden sind und ihnen so religiöse Verehrung widmeten[1]).

Daß der substantielle Charakter dieses Standes von seiten der Gesetze des Privatrechts, insbesondere der Rechtspflege, sowie von seiten des Unterrichts und der Bildung, auch der Religion, Modifikationen, nicht in Ansehung des substantiellen Inhalts, aber in Ansehung der Form und Reflexions-Entwickelung nach sich zieht, ist eine weitere Folge, die ebenso in Ansehung der anderen Stände statt hat.

## § 204.

b) Der Stand des Gewerbes hat die Formierung des Naturprodukts zu seinem Geschäfte und ist für die Mittel seiner Subsistenz an seine Arbeit, an die Reflexion und den Verstand, sowie wesentlich an die Vermittelung mit den Bedürfnissen und den Arbeiten anderer angewiesen. Was er vor sich bringt und genießt, hat er vornehmlich sich selbst, seiner eigenen Tätigkeit zu danken. — Sein Geschäft unterscheidet sich wieder, als Arbeit für einzelne Bedürfnisse in konkreterer Weise und auf Verlangen Einzelner, in den Handwerksstand, — als abstraktere Gesamtmasse der Arbeit für einzelne Bedürfnisse aber eines allgemeineren Bedarfs, in den Fabrikantenstand, — und als Geschäft des Tausches der vereinzelten Mittel gegeneinander vornehmlich durch das allgemeine Tauschmittel, das Geld, in welchem der abstrakte Wert aller Waren wirklich ist, in den Handelsstand.

---

[1]) Creuzer, Georg Friedrich, 1771—1858, seit 1804 Professor in Heidelberg: „Symbolik u. Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen".

## § 205.

c) Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte; der direkten Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privatvermögen oder dadurch enthoben sein, daß er vom Staat, der seine Tätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privatinteresse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet.

## § 206.

Der Stand, als die sich objektiv gewordene Besonderheit, teilt sich so einerseits nach dem Begriffe in seine allgemeinen Unterschiede. Andererseits aber, welchem besonderem Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besonderen Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre gibt, so daß, was in ihr durch innere Notwendigkeit geschieht, zugleich durch die Willkür vermittelt ist und für das subjektive Bewußtsein die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu sein.

Auch in dieser Rücksicht tut sich in bezug auf das Prinzip der Besonderheit und der subjektiven Willkür der Unterschied in dem politischen Leben des Morgenlandes und Abendlandes, und der antiken und der modernen Welt hervor. Die Einteilung des Ganzen in Stände erzeugt sich bei jenen zwar objektiv von selbst, weil sie an sich vernünftig ist; aber das Prinzip der subjektiven Besonderheit erhält dabei nicht zugleich sein Recht, indem z. B. die Zuteilung der Individuen zu den Ständen den Regenten, wie in dem platonischen Staate (de Rep. III., p. 320 ed. Bip. T. VI.), oder der bloßen Geburt, wie in den indischen Kasten, überlassen ist. So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die subjektive Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als Feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung (s. § 185 Anm.), entweder als sie über den Haufen werfend, wie in den griechischen Staaten und in der römischen Republik,

oder wenn diese als Gewalt habend oder etwa als religiöse Autorität sich erhält, als innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation, wie gewissermaßen bei den Lakedämoniern und jetzt am vollständigsten bei den Indern der Fall ist. — Von der objektiven Ordnung aber in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjektive Besonderheit zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwickelung der denkenden Tätigkeit, des Verdienstes und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich durch die Willkür vermittelt geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung Freiheit heißt (§ 121).

§ 207.

Das Individuum gibt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Dasein überhaupt, somit in die bestimmte Besonderheit tritt, hiermit ausschließend sich auf eine der besonderen Sphären des Bedürfnisses beschränkt. Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit, und die Standesehre, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittelung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, sowie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung anderer anerkannt zu sein. — Die Moralität hat ihre eigentümliche Stelle in dieser Sphäre, wo die Reflexion [des Individuums] auf sein Tun, der Zweck der besonderen Bedürfnisse und des Wohls herrschend ist und die Zufälligkeit in Befriedigung derselben auch eine zufällige und einzelne Hilfe zur Pflicht macht.

Daß das Individuum sich zunächst (d. i. besonders in der Jugend) gegen die Vorstellung sträubt, sich zu einem besonderen Stande zu entschließen, und dies als eine Beschränkung seiner allgemeinen Bestimmung und als eine bloß äußerliche Notwendigkeit ansieht, liegt in dem abstrakten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen stehen bleibt und nicht erkennt, daß um dazusein, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität, und damit in

die Bestimmtheit und Besonderheit tritt (s. § 7), und daß es nur damit Wirklichkeit und sittliche Objektivität gewinnen kann.

§ 208.

Das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seiende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freiheit nur abstrakt, somit als Recht des Eigentums in sich, welches aber hier nicht mehr nur an sich, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege ist.

### B. Die Rechtspflege.

§ 209.

Das Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie hat zunächst seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) Rechte. Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Dasein gibt, als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes zu sein, und vermittelt durch dies Gewußt- und Gewolltsein Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben.

Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin Alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist. Dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, — nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen.

§ 210.

Die objektive Wirklichkeit des Rechts ist, teils für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden, teils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden.

#### a) Das Recht als Gesetz.

§ 211.

Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtsein be-

stimmt und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.

Etwas als Allgemeines setzen, — d. i. es als Allgemeines zum Bewußtsein bringen — ist bekanntlich Denken (vergl. oben § 13 Anm. und § 21 Anm.); indem es so den Inhalt auf seine einfachste Form zurückbringt, gibt es ihm seine letzte Bestimmtheit. Was Recht ist, erhält erst damit, daß es zum Gesetze wird, nicht nur die Form seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit. Es ist darum bei der Vorstellung des Gesetzgebens nicht bloß das eine Moment vor sich zu haben, daß dadurch etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgesprochen werde; sondern das innere wesentliche Moment ist vor diesem anderen die Erkenntnis des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit. Gewohnheitsrechte selbst, da nur die Tiere ihr Gesetz als Instinkt haben, nur die Menschen aber es sind, die es als Gewohnheit haben, enthalten das Moment, als Gedanken zu sein und gewußt zu werden. Ihr Unterschied von Gesetzen besteht nur darin, daß sie auf eine subjektive und zufällige Weise gewußt werden, daher für sich unbestimmter [sind] und die Allgemeinheit des Gedankens getrübter, außerdem die Kenntnis des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigentum Weniger ist. Daß sie durch ihre Form, als Gewohnheiten zu sein, den Vorzug haben sollen, ins Leben übergegangen zu sein (— man spricht heutigestags übrigens gerade da am meisten vom Leben und vom Übergehen ins Leben, wo man in dem totesten Stoffe und in den totesten Gedanken versiert —) ist eine Täuschung, da die geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, ihre Gewohnheiten zu sein. Wenn die Gewohnheitsrechte dazu kommen, gesammelt und zusammengestellt zu werden, was bei einem nur zu einiger Bildung gediehenen Volke bald geschehen muß, so ist dann diese Sammlung das Gesetzbuch, das sich freilich, weil es bloße Sammlung ist, durch seine Unförmlichkeit, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit auszeichnen wird. Es wird sich vornehmlich von einem eigentlich sogenannten Gesetzbuche dadurch unterscheiden, daß dieses die Rechtsprinzipien in ihrer Allgemeinheit und damit in ihrer Bestimmtheit denkend auffaßt und ausspricht.

Englands Landrecht oder gemeines Recht ist bekanntlich in Statuten (förmlichen Gesetzen) und in einem sogenannten ungeschriebenen Gesetze enthalten; dieses ungeschriebene Gesetz ist übrigens ebensogut geschrieben, und dessen Kenntnis kann und muß durch Lesen allein (der vielen Quartanten, die es ausfüllt) erworben werden. Welche ungeheure Verwirrung aber auch in der dortigen Rechtspflege sowohl als in der Sache liegt, schildern die Kenner derselben. Insbesondere bemerken sie den Umstand, daß, da dies ungeschriebene Gesetz in den Dezisionen der Gerichtshöfe und Richter enthalten ist, die Richter damit fortdauernd die Gesetzgeber machen, daß sie auf die Autorität ihrer Vorgänger, als die nichts getan als das ungeschriebene Gesetz ausgesprochen haben, ebenso angewiesen sind als nicht angewiesen sind, da sie selbst das ungeschriebene Gesetz in sich haben und daraus das Recht haben, über die vorhergegangenen Entscheidungen zu urteilen, ob sie demselben angemessen sind oder nicht. — Gegen eine ähnliche Verwirrung, die in der späteren römischen Rechtspflege aus den Autoritäten aller der verschiedenen berühmten Juriskonsulten entstehen konnte, wurde von einem Kaiser das sinnreiche Auskunftsmittel getroffen, das den Namen Citiergesetz führt und eine Art von kollegialischer Einrichtung unter den längst verstorbenen Rechtsgelehrten, mit Mehrheit der Stimmen und einem Präsidenten, einführte (s. Herrn Hugos röm. Rechtsgeschichte § 354). — Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen, — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, — wäre einer der größten Schimpfe*), der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte.

## § 212.

In dieser Identität des Ansichseins und des Gesetztseins hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Gesetz

*) Gegen Savignys Schrift „Vom Berufe unserer Zeit zur Gesetzgebung".

ist. Indem das Gesetztsein die Seite des Daseins ausmacht, in der auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Besonderheit eintreten kann, so kann das, was Gesetz ist, in seinem Inhalte noch von dem verschieden sein, was an sich Recht ist.

Im positiven Rechte ist daher das, was gesetzmäßig ist, die Quelle der Erkenntnis dessen, was Recht ist, oder eigentlich, was Rechtens ist; — die positive Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft, welche die Autorität zu ihrem Prinzip hat. Was noch übrigens geschehen kann, ist Sache des Verstandes und betrifft die äußere Ordnung, Zusammenstellung, Konsequenz, weitere Anwendung u. dergl. Wenn der Verstand sich auf die Natur der Sache selbst einläßt, so zeigen die Theorien, z. B. des Kriminalrechts, was er mit seinem Räsonnement aus Gründen anrichtet. — Indem die positive Wissenschaft einerseits nicht nur das Recht, sondern auch die notwendige Pflicht hat, sowohl die historischen Fortgänge als die Anwendungen und Zerspaltungen der gegebenen Rechtsbestimmungen in alle Einzelnheiten aus ihren positiven Datis zu deduzieren und ihre Konsequenz zu zeigen, so darf sie auf der anderen Seite sich wenigstens nicht absolut verwundern, wenn sie es auch als eine Querfrage für ihre Beschäftigung ansieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen diesen Beweisen eine Rechtsbestimmung vernünftig ist. — Vergl. über das Verstehen § 3 Anm.

## § 213.

Das Recht, indem es in das Dasein zunächst in der Form des Gesetztseins tritt, tritt auch dem Inhalte nach als Anwendung in die Beziehung auf den Stoff der in der bürgerlichen Gesellschaft ins Unendliche sich vereinzelnden und verwickelnden Verhältnisse und Arten des Eigentums und der Verträge, — ferner der auf Gemüt, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse, jedoch dieser nur insofern sie die Seite des abstrakten Rechts enthalten (§ 159); die moralische Seite und moralischen Gebote, als welche den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit betreffen, können nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung sein. Weiteren Stoff liefern die aus der Rechtspflege selbst, aus dem Staat u. s. f. fließenden Rechte und Pflichten.

## § 214.

Außer der Anwendung auf das Besondere schließt aber das Gesetztsein des Rechts die Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall in sich. Damit tritt es in die Sphäre des durch den Begriff Unbestimmten, Quantitativen (des Quantitativen für sich oder als Bestimmung des Werts bei Tausch eines Qualitativen gegen ein anderes Qualitatives). Die Begriffsbestimmtheit gibt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen stattfindet. Dieses muß aber zum Behuf der Verwirklichung abgebrochen werden, womit eine innerhalb jener Grenze zufällige und willkürliche Entscheidung eintritt.

In dieser Zuspitzung des Allgemeinen, nicht nur zum Besonderen, sondern zur Vereinzelung, d. i. zur unmittelbaren Anwendung, ist es vornehmlich, wo das rein Positive der Gesetze liegt. Es läßt sich nicht vernünftig bestimmen, noch durch die Anwendung einer aus dem Begriffe herkommenden Bestimmtheit entscheiden, ob für ein Vergehen eine Leibesstrafe von vierzig Streichen oder von vierzig weniger eins, noch ob eine Geldstrafe von fünf Talern oder aber von vier Talern und dreiundzwanzig u. s. f. Groschen, noch ob eine Gefängnisstrafe von einem Jahre oder von dreihundertundvierundsechzig u. s. f. oder von einem Jahre und einem, zwei oder drei Tagen, das Gerechte sei. Und doch ist schon ein Streich zuviel, ein Taler oder ein Groschen, eine Woche, ein Tag Gefängnis zuviel oder zuwenig eine Ungerechtigkeit. — Die Vernunft ist es selbst, welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein ihre, aber beschränkte, Sphäre und Recht hat, und sich nicht bemüht, dergleichen Widersprüche ins Gleiche und Gerechte zu bringen; hier ist allein noch das Interesse der Verwirklichung, das Interesse, daß überhaupt bestimmt und entschieden sei, es sei, auf welche Weise es (innerhalb einer Grenze) wolle, vorhanden. Dieses Entscheiden gehört der formellen Gewißheit seiner selbst, der abstrakten Subjektivität an, welche sich ganz nur daran halten mag, — daß sie, innerhalb jener Grenze, nur abbreche und festsetze, damit festgesetzt sei, — oder auch an solche Bestimmungsgründe, wie eine runde Zahl ist, oder als die Zahl Vierzig weniger Eins enthalten mag. — Daß das Gesetz etwa nicht diese letzte Bestimmtheit, welche die Wirk-

lichkeit erfordert, festsetzt, sondern sie dem Richter zu entscheiden überläßt und ihn nur durch ein Minimum und Maximum beschränkt, tut nichts zur Sache, denn dies Minimum und Maximum ist jedes selbst eine solche runde Zahl und hebt es nicht auf, daß von dem Richter alsdann eine solche endliche, rein positive Bestimmung gefaßt werde, sondern gesteht es demselben, wie notwendig, zu.

### b) Das Dasein des Gesetzes.

### § 215.

Die Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließt von den Seiten des Rechts des Selbstbewußtseins (§ 132 mit der Anm.) die Notwendigkeit ein, daß die Gesetze allgemein bekannt gemacht seien.

Die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysius der Tyrann tat, daß sie kein Bürger lesen konnte, — oder aber sie in den weitläufigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen von Dezisionen abweichender Urteile und Meinungen, Gewohnheiten u. s. f. und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, so daß die Kenntnis des geltenden Rechts nur denen zugänglich ist, die sich gelehrt darauf legen, — ist ein und dasselbe Unrecht. — Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohltäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen großen Akt der Gerechtigkeit exerziert.

### § 216.

Für das öffentliche Gesetzbuch sind einerseits einfache allgemeine Bestimmungen zu fordern, andererseits führt die Natur des endlichen Stoffs auf endlose Fortbestimmung. Der Umfang der Gesetze soll einerseits ein fertiges geschlossenes Ganzes sein, andererseits ist er das fortgehende Bedürfnis neuer gesetzlicher Bestimmungen. Da diese Antinomie aber in die Spezialisierung der allgemeinen Grundsätze fällt, welche fest bestehen bleiben, so bleibt dadurch das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, sowie daran, daß diese allgemeinen

einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Spezialisierung, faßlich und aufstellbar sind.

Eine Hauptquelle der Verwickelung der Gesetzgebung ist zwar, wenn in die ursprünglichen, ein Unrecht enthaltenden, somit bloß historischen Institutionen, mit der Zeit das Vernünftige, an und für sich Rechtliche eindringt, wie bei den römischen oben (§ 180 Anm.) bemerkt worden, dem alten Lehnsrechte u. s. f. Aber es ist wesentlich, einzusehen, daß die Natur des endlichen Stoffes selbst es mit sich bringt, daß an ihm die Anwendung auch der an und für sich vernünftigen, der in sich allgemeinen Bestimmungen auf den Progreß ins Unendliche führt. — An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weiteren Fortbestimmung fähiges sein solle, — eine Forderung, welche vornehmlich eine deutsche Krankheit ist, — und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenanntem Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit kommen zu lassen, beruht beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privatrecht ist, als in denen die sogenannte Vollkommenheit das Perennieren der Annäherung ist, und auf der Mißkennung des Unterschiedes des Vernunft-Allgemeinen und des Verstandes-Allgemeinen und dessen Anwenden auf den ins Unendliche gehenden Stoff der Endlichkeit und Einzelnheit. — Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux[1]), — ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen räsonnierenden und reflektierenden.

## § 217.

Wie in der bürgerlichen Gesellschaft das Recht an sich zum Gesetze wird, so geht auch das vorhin unmittelbare und abstrakte Dasein meines einzelnen Rechts in die Bedeutung des Anerkanntseins als eines Daseins in dem existierenden allgemeinen Willen und Wissen über. Die Erwerbungen und Handlungen über Eigentum müssen daher mit der Form, welche ihnen jenes Dasein gibt, vorgenommen und ausgestattet werden. Das Eigentum beruht nun auf Vertrag und auf den dasselbe des Beweises fähig und rechtskräftig machenden Förmlichkeiten.

---

[1]) In der 1. Aufl.: le Meilleur.

Die ursprünglichen d. i. unmittelbaren Erwerbungsarten und Titel (§ 54 ff.) fallen in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich hinweg und kommen nur als einzelne Zufälligkeiten oder beschränkte Momente vor. — Es ist teils das im Subjektiven stehen bleibende Gefühl, teils die Reflexion, die am Abstraktum ihrer Wesentlichkeiten hält, welche die Förmlichkeiten verwirft, die seinerseits wieder der tote Verstand gegen die Sache festhalten und ins Unendliche vermehren kann. — Übrigens liegt es im Gange der Bildung, von der sinnlichen und unmittelbaren Form eines Inhaltes mit langer und harter Arbeit zur Form seines Gedankens und damit einem ihm gemäßen einfachen Ausdruck zu gelangen, daß im Zustande einer nur erst beginnenden Rechtsbildung die Solennitäten und Formalitäten von großer Umständlichkeit [sind] und mehr als Sache selbst denn als das Zeichen gelten; woher denn auch im römischen Rechte eine Menge von Bestimmungen und besonders von Ausdrücken aus den Solennitäten beibehalten worden sind, statt durch Gedankenbestimmungen und deren adäquaten Ausdruck ersetzt worden zu sein.

## § 218.

Indem Eigentum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, so ist das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung eines subjektiv-Unendlichen, sondern der allgemeinen Sache, die eine in sich feste und starke Existenz hat. Es tritt damit der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit der Handlung für die Gesellschaft ein, wodurch einerseits die Größe des Verbrechens verstärkt wird, andererseits aber setzt die ihrer selbst sicher gewordene Macht der Gesellschaft die äußerliche Wichtigkeit der Verletzung herunter und führt daher eine größere Milde in der Ahndung desselben herbei.

Daß in einem Mitgliede der Gesellschaft die anderen alle verletzt sind, verändert die Natur des Verbrechens nicht nach seinem Begriffe, sondern nach der Seite der äußeren Existenz, der Verletzung, die nun die Vorstellung und das Bewußtsein der bürgerlichen Gesellschaft, nicht nur das Dasein des unmittelbar Verletzten trifft. In den Heroenzeiten (siehe die Tragödien der Alten) sehen sich die Bürger durch die Verbrechen, welche die Glieder der Königshäuser gegeneinander be-

gehen, nicht als verletzt an. — Indem das Verbrechen, an sich eine unendliche Verletzung, als ein Dasein nach qualitativen und quantitativen Unterschieden bemessen werden muß (§ 96), welches nun wesentlich als Vorstellung und Bewußtsein von dem Gelten der Gesetze bestimmt ist, so ist die Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft eine Bestimmung seiner Größe, oder auch eine seiner qualitativen Bestimmungen. — Diese Qualität nun oder Größe ist aber nach dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft veränderlich, und in ihm liegt die Berechtigung, sowohl einen Diebstahl von etlichen Sous oder einer Rübe mit dem Tode, als einen Diebstahl, der das Hundert- und Mehrfache von dergleichen Werten beträgt, mit einer gelinden Strafe zu belegen. Der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft, indem er die Verbrechen zu aggravieren scheint, ist es vielmehr vornehmlich, der ihre Ahndung vermindert hat. Ein Strafkodex gehört darum vornehmlich seiner Zeit und dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft in ihr an.

### c) Das Gericht.

### § 219.

Das Recht, in der Form des Gesetzes in das Dasein getreten, ist für sich, steht dem besonderen Wollen und Meinen vom Rechte selbständig gegenüber und hat sich als Allgemeines geltend zu machen. Diese Erkenntnis und Verwirklichung des Rechts im besonderen Falle, ohne die subjektive Empfindung des besonderen Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte, zu.

Die historische Entstehung des Richters und der Gerichte mag die Form des patriarchalischen Verhältnisses oder der Gewalt oder der freiwilligen Wahl gehabt haben; für den Begriff der Sache ist dies gleichgültig. Die Einführung des Rechtsprechens von seiten der Fürsten und Regierungen als bloße Sache einer beliebigen Gefälligkeit und Gnade anzusehen, wie Herr von Haller (in seiner Restauration der Staatswissenschaft) tut, gehört zu der Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahnt, daß beim Gesetz und Staate davon die Rede sei, daß ihre Institutionen überhaupt als vernünftig an und für sich notwendig sind, und die Form, wie

sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bei Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt. — Das andere Extrem zu dieser Ansicht ist die Roheit, die Rechtspflege, wie in den Zeiten des Faustrechts, für ungehörige Gewalttätigkeit, Unterdrückung der Freiheit und Despotismus zu achten. Die Rechtspflege ist so sehr als Pflicht wie als Recht der öffentlichen Macht anzusehen, das ebensowenig auf einem Belieben der Individuen, eine Macht damit zu beauftragen oder nicht, beruht.

§ 220.

Das Recht gegen das Verbrechen in der Form der Rache (§ 102) ist nur Recht an sich, nicht in der Form Rechtens, d. i. nicht in seiner Existenz gerecht. Statt der verletzten Partei tritt das verletzte Allgemeine auf, das im Gerichte eigentümliche Wirklichkeit hat, und übernimmt die Verfolgung und Ahndung des Verbrechens, welche damit die nur subjektive und zufällige Wiedervergeltung durch Rache zu sein aufhört und sich in die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst, in Strafe verwandelt, — in objektiver Rücksicht, als Versöhnung des durch Aufheben des Verbrechens sich selbst wiederherstellenden und damit als gültig verwirklichenden Gesetzes, und in subjektiver Rücksicht des Verbrechers, als seines von ihm gewußten und für ihn und zu seinem Schutze gültigen Gesetzes, in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst die Befriedigung der Gerechtigkeit, nur die Tat des Seinigen, findet.

§ 221.

Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, sowie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen.

§ 222.

Vor den Gerichten erhält das Recht die Bestimmung, ein erweisbares sein zu müssen. Der Rechtsgang setzt die Parteien in den Stand, ihre Beweismittel und Rechtsgründe geltend zu machen, und den Richter, sich in die Kenntnis der Sache zu setzen. Diese Schritte sind

selbst Rechte; ihr Gang muß somit gesetzlich bestimmt sein, und sie machen auch einen wesentlichen Teil der theoretischen Rechtswissenschaft aus.

## § 223.

Durch die Zersplitterung dieser Handlungen in immer mehr vereinzelte Handlungen und deren Rechte, die in sich keine Grenze enthält, tritt der Rechtsgang, an sich schon Mittel, als etwas Äußerliches seinem Zwecke gegenüber. — Indem den Parteien das Recht, solchen weitläufigen Formalismus durchzumachen, der ihr Recht ist, zusteht, so ist, indem er ebenso zu einem Übel und selbst Werkzeuge des Unrechts gemacht werden kann, es ihnen von Gerichts wegen, — um die Parteien und das Recht selbst als die substantielle Sache, worauf es ankommt, gegen den Rechtsgang und dessen Mißbrauch in Schutz zu nehmen, — zur Pflicht zu machen, einem einfachen Gerichte (Schieds-, Friedensgericht) und dem Versuche des Vergleichs sich zu unterwerfen, ehe sie zu jenem schreiten.

Die Billigkeit enthält einen dem formellen Rechte aus moralischen oder anderen Rücksichten geschehenden Abbruch, und bezieht sich zunächst auf den Inhalt des Rechtsstreites. Ein Billigkeitsgerichtshof aber wird die Bedeutung haben, daß er über den einzelnen Fall, ohne sich an die Formalitäten des Rechtsganges und insbesondere an die objektiven Beweismittel, wie sie gesetzlich gefaßt werden können, zu halten, sowie nach dem eigenen Interesse des einzelnen Falles als dieses, nicht im Interesse einer allgemeinen zu machenden gesetzlichen Disposition, entscheidet.

## § 224.

Wie die öffentliche Bekanntmachung der Gesetze unter die Rechte des subjektiven Bewußtseins fällt (§ 215), so auch die Möglichkeit, die Verwirklichung des Gesetzes im besonderen Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen, von Rechtsgründen u. s. f. zu kennen, indem dieser Verlauf an sich eine allgemein gültige Geschichte ist, und der Fall seinem besonderen Inhalte nach zwar nur das Interesse der Parteien, der allgemeine Inhalt aber das Recht darin, und dessen Entscheidung das Interesse aller betrifft, — Öffentlichkeit der Rechtspflege.

Deliberationen der Mitglieder des Gerichts über das zu fällende Urteil unter sich sind Äußerungen der noch besonderen Meinungen und Ansichten, also ihrer Natur nach nichts Öffentliches.

## § 225.

In dem Geschäfte des Rechtsprechens als der Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall unterscheiden sich die zwei Seiten, erstens die Erkenntnis der Beschaffenheit des Falles nach seiner unmittelbaren Einzelnheit, ob ein Vertrag u. s. f. vorhanden, eine verletzende Handlung begangen, und wer deren Täter sei, und im peinlichen Rechte die Reflexion als Bestimmung der Handlung nach ihrem substantiellen, verbrecherischen Charakter (§ 119 Anm.), — zweitens die Subsumtion des Falles unter das Gesetz der Wiederherstellung des Rechts, worunter im Peinlichen die Strafe begriffen ist. Die Entscheidungen über diese beiden verschiedenen Seiten sind verschiedene Funktionen.

In der römischen Gerichtsverfassung kam die Unterscheidung dieser Funktionen darin vor, daß der Prätor seine Entscheidung gab, im Fall sich die Sache so oder so verhalte, und daß er zur Untersuchung dieses Verhaltens einen besonderen Judex bestellte. — Die Charakterisierung einer Handlung nach ihrer bestimmten verbrecherischen Qualität (ob z. B. ein Mord oder Tötung) ist im englischen Rechtsverfahren der Einsicht oder Willkür des Anklägers überlassen, und das Gericht kann keine andere Bestimmung fassen, wenn es jene unrichtig findet.

## § 226.

Vornehmlich die Leitung des ganzen Ganges der Untersuchung, dann der Rechtshandlungen der Parteien, als welche selbst Rechte sind (§ 222), dann auch die zweite Seite des Rechtsurteils (s. vorherg. §) ist ein eigentümliches Geschäft des juristischen Richters, für welchen als Organ des Gesetzes der Fall zur Möglichkeit der Subsumtion vorbereitet, d. i. aus seiner erscheinenden empirischen Beschaffenheit heraus, zur anerkannten Tatsache und zur allgemeinen Qualifikation erhoben worden sein muß.

## § 227.

Die erstere Seite, die Erkenntnis des Falles in seiner unmittelbaren Einzelnheit und seine Qualifizierung enthält für sich kein Rechtsprechen. Sie ist eine Erkenntnis, wie sie jedem gebildeten Menschen zusteht. Insofern für die Qualifikation der Handlung das subjektive Moment der Einsicht und Absicht des Handelnden (s. II. T.) wesentlich ist, und der Beweis ohnehin nicht Vernunft- oder abstrakte Verstandesgegenstände, sondern nur Einzelnheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjektiver Gewißheit betrifft, daher keine absolut objektive Bestimmung in sich enthält, so ist das Letzte in der Entscheidung die subjektive Überzeugung und das Gewissen (animi sententia), wie in Ansehung des Beweises, der auf Aussagen und Versicherungen anderer beruht, der Eid die zwar subjektive, aber letzte Bewährung ist.

Bei dem in Rede stehenden Gegenstand ist es eine Hauptsache, die Natur des Beweisens, auf welches es hier ankommt, ins Auge zu fassen und es von dem Erkennen und Beweisen anderer Art zu unterscheiden. Eine Vernunftbestimmung, wie der Begriff des Rechts selbst ist, zu beweisen, d. i. ihre Notwendigkeit zu erkennen, erfordert eine andere Methode als der Beweis eines geometrischen Lehrsatzes. Ferner bei letzterem ist die Figur vom Verstande bestimmt und einem Gesetze gemäß bereits abstrakt gemacht; aber bei einem empirischen Inhalt, wie eine Tatsache ist, ist der Stoff des Erkennens die gegebene sinnliche Anschauung und die sinnliche subjektive Gewißheit und das Aussprechen und Versichern von solcher, — woran nun das Schließen und Kombinieren aus solchen Aussagen, Zeugnissen, Umständen u. dergl. tätig ist. Die objektive Wahrheit, welche aus solchem Stoffe und der ihm gemäßen Methode hervorgeht, — die bei dem Versuche sie für sich objektiv zu bestimmen, auf halbe Beweise und in weiterer wahrhafter Konsequenz, die zugleich eine formelle Inkonsequenz in sich enthält, auf außerordentliche Strafen führt, — hat einen ganz anderen Sinn als die Wahrheit einer Vernunftbestimmung oder eines Satzes, dessen Stoff sich der Verstand bereits abstrakt bestimmt hat. Daß nun solche empirische Wahrheit einer Begebenheit zu erkennen, in der eigentlich juristischen

Bestimmung eines Gerichts, daß in dieser eine eigentümliche Qualität hierfür und damit ein ausschließendes Recht an sich und Notwendigkeit liege, dies aufzuzeigen machte einen Hauptgesichtspunkt bei der Frage aus, inwiefern den förmlichen juristischen Gerichtshöfen das Urteil über das Faktum wie über die Rechtsfrage zuzuschreiben sei.

§ 228.

Das Recht des Selbstbewußtseins der Partei ist im Richterspruch nach der Seite, daß er die Subsumtion des qualifizierten Falles unter das Gesetz ist, in Ansehung des Gesetzes dadurch bewahrt, daß das Gesetz bekannt und damit das Gesetz der Partei selbst, und in Ansehung der Subsumtion, daß der Rechtsgang öffentlich ist. Aber in Ansehung der Entscheidung über den besonderen, subjektiven und äußerlichen Inhalt der Sache, dessen Erkenntnis in die ersten der § 225 angegebenen Seiten fällt, findet jenes Recht in dem Zutrauen zu der Subjektivität der Entscheidenden seine Befriedigung. Dies Zutrauen gründet sich vornehmlich auf die Gleichheit der Partei mit denselben nach ihrer Besonderheit, dem Stande, u. dergl.

Das Recht des Selbstbewußtseins, das Moment der subjektiven Freiheit, kann als der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über Notwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der sogenannten Geschwornengerichte angesehen werden. Auf ihn reduziert sich das Wesentliche, was in der Form der Nützlichkeit für diese Institutionen vorgebracht werden kann. Nach anderen Rücksichten und Gründen von diesen oder jenen Vorteilen oder Nachteilen, kann herüber und hinüber gestritten werden; sie sind wie alle Gründe des Räsonnements sekundär und nicht entscheidend, oder aber aus anderen vielleicht höheren Sphären genommen. Daß die Rechtspflege an sich von rein juristischen Gerichten gut, vielleicht besser als mit anderen Institutionen, ausgeübt werden könne, um diese Möglichkeit handelt es sich insofern nicht, als, wenn sich auch diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, ja selbst zur Notwendigkeit steigern ließe, es von der anderen Seite immer das Recht des Selbstbewußtseins ist, welches dabei seine Ansprüche behält und sie nicht befriedigt findet.

— Wenn die Kenntnis des Rechts durch die Beschaffenheit dessen, was die Gesetze in ihrem Umfange ausmacht, ferner des Ganges der gerichtlichen Verhandlungen, und die Möglichkeit das Recht zu verfolgen, Eigentum eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes ist, so sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die für die Subsistenz auf ihre Tätigkeit, ihr eigenes Wissen und Wollen angewiesen sind, gegen das nicht nur Persönlichste und Eigenste, sondern auch das Substantielle und Vernünftige darin, das Recht, fremde gehalten und unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen solchen Stand, gesetzt. Wenn sie wohl das Recht haben, im Gerichte leiblich, mit den Füßen, zugegen zu sein (in judicio stare), so ist dies wenig, wenn sie nicht geistig, mit ihrem eigenen Wissen gegenwärtig sein sollen, und das Recht, das sie erlangen, bleibt ein äußerliches Schicksal für sie.

§ 229.

In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren [hat] und in die Trennung des Inneren und Äußeren auseinandergegangen ist, zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seienden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück, jedoch diese im einzelnen Falle und jenes in der Bedeutung des abstrakten Rechts. Die Verwirklichung dieser Einheit in der Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit, zunächst als relativer Vereinigung, macht die Bestimmung der Polizei, und in beschränkter, aber konkreter Totalität, die Korporation aus.

### C. Die Polizei und Korporation.

§ 230.

Im System der Bedürfnisse ist die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen als eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit durch seine Willkür und natürliche Besonderheit ebenso als durch das objektive System der Bedürfnisse bedingt ist; durch die Rechtspflege wird die Verletzung des Eigentums und der Persönlichkeit getilgt. Das in der Besonderheit wirkliche Recht enthält aber

sowohl, daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seien, und die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums bewirkt, als daß die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, — daß das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sei.

### a) Die Polizei.

### § 231.

Die sichernde Macht des Allgemeinen bleibt zunächst, insofern für den einen oder anderen Zweck der besondere Wille noch das Prinzip ist, teils auf den Kreis der Zufälligkeiten beschränkt, teils eine äußere Ordnung.

### § 232.

Außer den Verbrechen, welche die allgemeine Macht zu verhindern oder zur gerichtlichen Behandlung zu bringen hat, — der Zufälligkeit als Willkür des Bösen, — hat die erlaubte Willkür für sich rechtlicher Handlungen und des Privatgebrauchs des Eigentums auch äußerliche Beziehungen auf andere Einzelne, sowie auf sonstige öffentliche Veranstaltungen eines gemeinsamen Zwecks. Durch diese allgemeine Seite werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewalt tritt und den anderen zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht.

### § 233.

Dies ist zwar nur eine Möglichkeit des Schadens, aber daß die Sache nichts schadet, ist als eine Zufälligkeit gleichfalls nicht mehr; dies ist die Seite des Unrechts, die in solchen Handlungen liegt, somit der letzte Grund der polizeilichen Strafgerechtigkeit.

### § 234.

Die Beziehungen des äußerlichen Daseins fallen in die Verstandesunendlichkeit; es ist daher keine Grenze an sich vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich, auch in Rücksicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig sei, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen, oder mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftgebung verschont zu lassen sei. Es sind die Sitten, der Geist der übrigen Verfassung, der jedesmalige Zustand, die Gefahr des Augenblicks u. s. f., welche die näheren Bestimmungen geben.

§ 235.

In der unbestimmten Vervielfältigung und Verschränkung der täglichen Bedürfnisse ergeben sich in Rücksicht auf die Herbeischaffung und den Umtausch der Mittel ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit sich jeder verläßt, sowie in Rücksicht der darüber so sehr als möglich abzukürzenden Untersuchungen und Verhandlungen Seiten, die ein gemeinsames Interesse sind und zugleich für alle das Geschäft von einem, — und Mittel und Veranstaltungen, welche für gemeinschaftlichen Gebrauch sein können. Diese allgemeinen Geschäfte und gemeinnützigen Veranstaltungen fordern die Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht.

§ 236.

Die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis im ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung. Das Recht zu einer solchen für das Einzelne (z. B. Taxation der Artikel der gemeinsten Lebensbedürfnisse) liegt darin, daß durch das öffentliche Ausstellen Waren, die von ganz allgemeinem, alltäglichem Gebrauche sind, nicht sowohl einem Individuum als solchem, sondern ihm als Allgemeinem, dem Publikum, angeboten werden, dessen Recht, nicht betrogen zu werden, und die Untersuchung der Waren, als ein gemeinsames Geschäft von einer öffentlichen Macht vertreten und besorgt werden kann. — Vornehmlich aber macht die Abhängigkeit großer Industriezweige von auswärtigen Umständen und entfernten Kombinationen, welche die an jene Sphären angewiesenen und gebundenen Individuen in ihrem Zusammenhang nicht übersehen können, eine allgemeine Vorsorge und Leitung notwendig.

Gegen die Freiheit des Gewerbes und Handels in der bürgerlichen Gesellschaft ist das andere Extrem die Versorgung, sowie die Bestimmung der Arbeit aller durch öffentliche Veranstaltung, — wie etwa auch die alte Arbeit der Pyramiden und der anderen ungeheuren ägyptischen und asiatischen Werke, welche für öffentliche Zwecke, ohne die Vermittelung der Arbeit des Einzelnen durch seine besondere Willkür und sein be-

sonderes Interesse, hervorgebracht wurden. Dieses Interesse ruft jene Freiheit gegen die höhere Regulierung an, bedarf aber, je mehr es blind in den selbstsüchtigen Zweck vertieft [ist], um so mehr einer solchen, um zum Allgemeinen zurückgeführt zu werden und um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in welchem sich die Kollisionen auf dem Wege bewußtloser Notwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern.

§ 237.

Wenn nun die Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen vorhanden und durch die öffentliche Macht gesichert ist, so bleibt sie, ohnehin daß diese Sicherung unvollständig bleiben muß, noch von der subjektiven Seite den Zufälligkeiten unterworfen, und um so mehr, je mehr sie Bedingungen der Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapital u. s. w. voraussetzt.

§ 238.

Zunächst ist die Familie das substantielle Ganze, dem die Vorsorge für diese besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich [etwas] erwerben zu können, als auch [in Rücksicht] seiner Subsistenz und Versorgung im Falle eintretender Unfähigkeit, angehört. Die bürgerliche Gesellschaft reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander und anerkennt sie als selbständige Personen; sie substituiert ferner statt der äußeren unorganischen Natur und des väterlichen Bodens, in welchem der Einzelne seine Subsistenz hatte, den ihrigen und unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit. So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die ebensosehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat.

§ 239.

Sie hat in diesem Charakter der allgemeinen Familie die Pflicht und das Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit der Eltern, auf die Erziehung, insofern sie sich auf die Fähigkeit, Mitglied der Gesellschaft zu

werden, bezieht, vornehmlich wenn sie nicht von den Eltern selbst, sondern von anderen zu vollenden ist, Aufsicht und Einwirkung zu haben, — ingleichen insofern gemeinsame Veranstaltungen dafür gemacht werden können, diese zu treffen.

### § 240.

Gleicherweise hat sie die Pflicht und das Recht über die, welche durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten, [sie] in Vormundschaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Gesellschaft und den ihrigen auszuführen.

### § 241.

Aber ebenso als die Willkür können zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen (§ 200) liegende Umstände Individuen zur Armut herunterbringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt, und der — indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbsmittel (§ 217) entzogen [hat] und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt, (§ 181) — dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion u. s. f. mehr oder weniger verlustig macht. Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den Armen, ebensosehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels als der Gesinnung der Arbeitsscheu, Bösartigkeit und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen.

### § 242.

Das Subjektive der Armut und überhaupt der Not aller Art, der schon in seinem Naturkreise jedes Individuum ausgesetzt ist, erfordert auch eine subjektive Hilfe ebenso in Rücksicht der besonderen Umstände als des Gemüts und der Liebe. Hier ist der Ort, wo bei aller allgemeinen Veranstaltung die Moralität genug zu tun findet. Weil aber diese Hilfe für sich und in ihren Wirkungen von der Zufälligkeit abhängt, so geht das Streben der Gesellschaft dahin, in der Notdurft und ihrer Abhilfe das Allgemeine herauszufinden und zu veranstalten, und jene Hilfe enbehrlicher zu machen.

Das Zufällige des Almosens, der Stiftungen, wie des Lampenbrennens bei Heiligenbildern u. s. f. wird ergänzt durch öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung u. s. w. Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der Besonderheit des Gemüts und der Zufälligkeit ihrer Gesinnung und Kenntnis diese Abhilfe der Not allein vorbehalten wissen will, und sich durch die verpflichtenden allgemeinen Anordnungen und Gebote verletzt und gekränkt fühlt. Der öffentliche Zustand ist im Gegenteil für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besonderen Meinung, in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrig bleibt.

§ 243.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. — Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer, — denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, — auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.

§ 244.

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert, — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen, — bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt.

§ 245.

Wird der reicheren Klasse die direkte Last aufgelegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigentum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern) die direkten Mittel vorhanden, die der Armut zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre; — oder sie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Überfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten, gerade das Übel bestehet, das auf beide Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.

Diese Erscheinungen lassen sich im großen an *Englands* Beispiel studieren, sowie näher die Erfolge, welche die Armentaxe, unermeßliche Stiftungen und ebenso unbegrenzte Privatwohltätigkeit, vor allem aus dabei das Aufheben der Korporationen gehabt haben. Als das direkteste Mittel hat sich daselbst (vornehmlich in Schottland) gegen Armut sowohl als insbesondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der subjektiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung u. s. f., woraus der Pöbel hervorgeht, dies erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.

§ 246.

Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst *diese bestimmte* Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u. s. f. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.

§ 247.

Wie für das Prinzip des Familienlebens die Erde, fester *Grund und Boden*, Bedingung ist, so ist für die

Industrie das nach außen sie belebende natürliche Element, das Meer. In der Sucht des Erwerbs, dadurch, daß sie ihn der Gefahr aussetzt, erhebt sie sich zugleich über ihn und versetzt das Festwerden an der Erdscholle und den begrenzten Kreisen des bürgerlichen Lebens, seine Genüsse und Begierden mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Unterganges. So bringt sie ferner durch dies größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs, eines den Vertrag einführenden rechtlichen Verhältnisses, in welchem Verkehr sich zugleich das größte Bildungsmittel, und der Handel seine welthistorische Bedeutung findet.

Daß die Flüsse keine natürlichen Grenzen sind, für welche sie in neueren Zeiten haben sollen geltend gemacht werden, sondern sie und ebenso die Meere vielmehr die Menschen verbinden, daß es ein unrichtiger Gedanke ist, wenn Horaz sagt (Carm. I, 3):

— — deus abscidit<br>
Prudens Oceano dissociabili<br>
Terras, — —

zeigen nicht nur die Bassins der Flüsse, die von einem Stamme oder Volke bewohnt werden, sondern auch z. B. die sonstigen Verhältnisse Griechenlands, Ioniens und Großgriechenlands, — Bretagnes und Britanniens, Dänemarks und Norwegens, Schwedens, Finnlands, Livlands u. s. f., — vornehmlich auch im Gegensatze des geringeren Zusammenhangs der Bewohner des Küstenlandes mit denen des inneren Landes. — Welches Bildungsmittel aber in dem Zusammenhange mit dem Meere liegt, dafür vergleiche man das Verhältnis der Nationen, in welchen der Kunstfleiß aufgeblüht ist, zum Meere, mit denen, die sich die Schiffahrt untersagt [haben], und wie die Ägypter, die Inder, in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Aberglauben versunken sind; — und wie alle großen, in sich strebenden Nationen sich zum Meere drängen.

§ 248.

Dieser erweiterte Zusammenhang bietet auch das Mittel der Kolonisation, zu welcher — einer sporadischen oder systematischen — die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird, und wodurch sie teils einem

Teil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprinzip, teils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft.

§ 249.

Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und Sicherheit der Massen von besonderen Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben, sowie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§ 246), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt. Indem nach der Idee die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interessen ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Tätigkeit macht, so kehrt das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück; dies macht die Bestimmung der Korporation aus.

b) Die Korporation.

§ 250.

Der ackerbauende Stand hat an der Substantialität seines Familien- und Naturlebens in ihm selbst unmittelbar sein konkretes Allgemeines, in welchem er lebt, der allgemeine Stand hat in seiner Bestimmung das Allgemeine für sich zum Zwecke seiner Tätigkeit und zu seinem Boden. Die Mitte zwischen beiden, der Stand des Gewerbes, ist auf das Besondere wesentlich gerichtet und ihm ist daher vornehmlich die Korporation eigentümlich.

§ 251.

Das Arbeitswesen der bürgerlichen Gesellschaft zerfällt nach der Natur seiner Besonderheit in verschiedene Zweige. Indem solches an sich Gleiche der Besonderheit als Gemeinsames in der Genossenschaft zur Existenz kommt, faßt und betätigt der auf sein Besonderes gerichtete, selbstsüchtige Zweck zugleich sich als allgemeinen, und das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, nach seiner besonderen Geschicklichkeit, Mitglied der Korporation, deren allgemeiner Zweck damit ganz konkret ist und keinen weiteren Umfang hat, als der im Gewerbe, dem eigentümlichen Geschäfte und Interesse, liegt.

§ 252.

Die Korporation hat nach dieser Bestimmung unter der Aufsicht der öffentlichen Macht das Recht, ihre eigenen innerhalb ihrer eingeschlossenen Interessen zu besorgen, Mitglieder nach der objektiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit, in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen und für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten, sowie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugeteilt zu werden, zu tragen — überhaupt für sie als zweite Familie einzutreten, welche Stellung für die allgemeine, von den Individuen und ihrer besonderen Notdurft entferntere bürgerliche Gesellschaft unbestimmter bleibt.

Der Gewerbsmann ist verschieden vom Tagelöhner wie von dem, der zu einem einzelnen zufälligen Dienst bereit ist. Jener, der Meister, oder der es werden will, ist Mitglied der Genossenschaft nicht für einzelnen zufälligen Erwerb, sondern für den ganzen Umfang, das Allgemeine seiner besonderen Subsistenz. — Privilegien als Rechte eines in eine Korporation gefaßten Zweigs der bürgerlichen Gesellschaft, und eigentliche Privilegien nach ihrer Etymologie unterscheiden sich dadurch voneinander, daß die letzteren Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze nach Zufälligkeit sind, jene aber nur gesetzlich gemachte Bestimmungen, die in der Natur der Besonderheit eines wesentlichen Zweigs der Gesellschaft selbst liegen.

§ 253.

In der Korporation hat die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch Befähigung bedingte Sicherung der Subsistenz, ein festes Vermögen (§ 170), sondern beides ist auch anerkannt, so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es etwas ist, durch keine weitere äußere Bezeigungen darzulegen nötig hat. So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigeren Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat: — es hat so in seinem Stande seine Ehre.

Die Institution der Korporation entspricht durch ihre Sicherung des Vermögens insofern der Einführung des Ackerbaues und des Privateigentums in einer anderen Sphäre (§ 203 Anm.). — Wenn über Luxus und Verschwendungssucht der gewerbtreibenden Klassen, womit die Erzeugung des Pöbels (§ 244) zusammenhängt, Klagen zu erheben sind, so ist bei den anderen Ursachen — (z. B. das immer mehr mechanisch Werdende der Arbeit) — der sittliche Grund, wie er im obigen liegt, nicht zu übersehen. Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu sein (und nur als berechtigt ist ein Gemeinsames eine Korporation), ist der Einzelne ohne Standesehre, durch seine Isolierung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbs reduziert, seine Subsistenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird somit seine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen, Darlegungen, welche unbegrenzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, da der Stand nicht existiert — denn nur das Gemeinsame existiert in der bürgerlichen Gesellschaft, was gesetzlich konstituiert und anerkannt ist — sich also auch keine ihm angemessene allgemeinere Lebensweise macht. — In der Korporation verliert die Hilfe, welche die Armut empfängt, ihr Zufälliges, sowie ihr mit Unrecht Demütigendes, und der Reichtum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft den Hochmut und den Neid, den er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den anderen erregen kann, — die Rechtschaffenheit erhält ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre.

## § 254.

In der Korporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird.

## § 255.

Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche

Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in *substantieller* Einheit; die zweite aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur *in sich reflektierten* Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur *abstrakten* rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind, auf *innerliche* Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.

Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.

## § 256.

Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit, — sowie die in der polizeilichen äußerlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität, — in dem an und für sich *allgemeinen Zwecke* und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den *Staat* über.

Stadt und Land, — jene der Sitz des bürgerlichen Gewerbes, der in sich aufgehenden und vereinzelnden Reflexion, dieses der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit, — die im Verhältnis zu anderen rechtlichen Personen ihre Selbsterhaltung vermittelnden Individuen und die Familie machen die beiden noch ideellen Momente überhaupt aus, aus denen der Staat als ihr wahrhafter *Grund hervorgeht*. — Diese Entwickelung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwickelung ist der *wissenschaftliche Beweis* des Begriffes des Staats. — Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffes der Staat als *Resultat* erscheint, indem er sich als *wahrhafter* Grund ergibt, so *hebt* jene *Vermittelung* und jener Schein sich ebensosehr zur *Unmittelbarkeit auf*. In der Wirklichkeit ist darum der *Staat* überhaupt vielmehr das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimiert; in der Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre *unendliche Form*, welche die

beiden Momente in sich enthält: 1. der unendlichen Unterscheidung bis zum für-sich-seienden Insichsein des Selbstbewußtseins, und 2. der Form der Allgemeinheit, welche in der Bildung ist, der Form des Gedankens, wodurch der Geist sich in Gesetzen und Institutionen, seinem gedachten Willen, als organische Totalität objektiv und wirklich ist.

### Dritter Abschnitt.

## Der Staat.

### § 257.

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewußtsein des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, sowie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine substantielle Freiheit hat.

Die Penaten sind die inneren, unteren Götter, der Volksgeist (Athene) das sich wissende und wollende Göttliche; die Pietät die Empfindung und in Empfindung sich benehmende Sittlichkeit — die politische Tugend das Wollen des an und für sich seienden gedachten Zweckes.

### § 258.

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, sowie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt

sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu sein. — Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Tätigkeit, Weise des Verhaltens hat dies Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate. — Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit, und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens — und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. — Diese Idee ist das an und für sich ewige und notwendige Sein des Geistes. — Welches nun aber der historische Ursprung des Staates überhaupt, oder vielmehr jedes besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sei oder gewesen sei, ob er zuerst aus patriarchalischen Verhältnissen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation u. s. f. hervorgegangen, und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewußtsein als göttliches, positives Recht oder Vertrag, Gewohnheit und so fort gefaßt und befestigt habe, geht die Idee des Staates selbst nicht an, sondern ist in Rücksicht auf das wissenschaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede ist, als die Erscheinung eine historische Sache; in Rücksicht auf die Autorität eines wirklichen Staates, insofern sie sich auf Gründe einläßt, sind diese aus den Formen des in ihm gültigen Rechts genommen. — Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von allem diesem, dem gedachten Begriffe zu tun. In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Sozialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalte nach Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen als Prinzip des

Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe, faßte: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von vorne und vom Gedanken anzufangen und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht. — Gegen das Prinzip des einzelnen Willens ist an den Grundbegriff zu erinnern, daß der objektive Wille das an sich in seinem Begriffe Vernünftige ist, ob es von einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht: — daß das Entgegengesetzte, das Wissen und Wollen, die Subjektivität der Freiheit, die in jenem Prinzip allein festgehalten ist, nur das eine, darum einseitige Moment der Idee des vernünftigen Willens enthält, der dies nur dadurch ist, daß er ebenso an sich, als daß er für sich ist. — Das andere Gegenteil von dem Gedanken, den Staat in der Erkenntnis als ein für sich Vernünftiges zu fassen, ist, die Äußerlichkeit der Erscheinung, der Zufälligkeit der Not, der Schutzbedürftigkeit, der Stärke, des Reichtums u. s. f. nicht als Momente der historischen Entwickelung, sondern für die Substanz des Staates zu nehmen. Es ist hier gleichfalls die Einzelnheit der Individuen, welche das Prinzip des Erkennens ausmacht, jedoch nicht einmal der Gedanke dieser Einzelnheit, sondern im Gegenteil die empirischen Einzelnheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichtum und Armut u. s. f. Solcher Einfall, das an und für sich Unendliche und Vernünftige im Staat zu

übersehen und den Gedanken aus dem Auffassen seiner inneren Natur zu verbannen, ist wohl nie so unvermischt aufgetreten, als in Herrn v. Hallers[1]) Restauration der Staatswissenschaft, — unvermischt, denn in allen Versuchen, das Wesen des Staats zu fassen, wenn auch die Prinzipien noch so einseitig oder oberflächlich sind, führt diese Absicht selbst, den Staat zu begreifen, Gedanken, allgemeine Bestimmungen mit sich; hier aber ist mit Bewußtsein auf den vernünftigen Inhalt, der der Staat ist, und auf die Form des Gedankens nicht nur Verzicht getan, sondern es wird gegen das Eine und gegen das Andere mit leidenschaftlicher Hitze gestürmt. Einen Teil der, wie Herr von Haller versichert, ausgebreiteten Wirkung seiner Grundsätze verdankt diese Restauration wohl dem Umstande, daß er in der Darstellung aller Gedanken sich abzutun gewußt und das Ganze so aus einem Stücke gedankenlos zu halten gewußt hat; denn auf diese Weise fällt die Verwirrung und Störung hinweg, welche den Eindruck einer Darstellung schwächt, in der unter das Zufällige [eine] Anmahnung an das Substantielle, unter das bloß Empirische und Äußerliche eine Erinnerung an das Allgemeine und Vernünftige gemischt und so in der Sphäre des Dürftigen und Gehaltlosen an das Höhere, Unendliche erinnert wird. — Konsequent ist darum diese Darstellung gleichfalls, denn indem statt des Substantiellen die Sphäre des Zufälligen als das Wesen des Staates genommen wird, so besteht die Konsequenz bei solchem Inhalt eben in der völligen Inkonsequenz einer Gedankenlosigkeit, die sich ohne Rückblick fortlaufen läßt und sich in dem Gegenteil dessen, was sie soeben gebilligt, ebensogut zu Hause findet*).

*) Das genannte Buch ist um des angegebenen Charakters willen von origineller Art. Der Unmut des Verf. könnte für sich etwas Edles haben, indem derselbe sich an den vorhin erwähnten, von Rousseau vornehmlich ausgegangenen falschen Theorien und hauptsächlich an deren versuchter Realisierung entzündet hat. Aber der Hr. v. Haller hat sich, um sich zu retten, in ein Gegenteil geworfen, das ein völliger Mangel an Gedanken ist und bei dem deswegen von Gehalt nicht die Rede sein kann; — nämlich in den bittersten Haß gegen alle Gesetze, Gesetzgebung, alles förmlich und gesetzlich bestimmte Rechte. Der Haß des

[1]) Haller, Karl Ludwig von, 1768—1854; war 1806—1817 Professor der Rechtswissenschaften in Bern.

## § 259.

Die Idee des Staates hat: a) unmittelbare Wirklichkeit und ist der individuelle Staat als sich auf sich be-

---

Gesetzes, gesetzlich bestimmten Rechts ist das Schiboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn und die Heuchelei der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben, was sie sind, sie mögen sonst Kleider umnehmen, welche sie wollen. — Eine Originalität, wie die von Hallersche, ist immer eine merkwürdige Erscheinung und für diejenigen meiner Leser, welche das Buch noch nicht kennen, will ich einiges zur Probe anführen. Nachdem Hr. v. H. (S. 342ff. 1. Bd.) seinen Hauptgrundsatz aufgestellt, „daß nämlich wie im Unbelebten das Größere das Kleine, das Mächtige das Schwache verdrängt u. s. f., so auch unter den Tieren und dann unter den Menschen dasselbe Gesetz, unter edleren Gestalten (oft wohl auch unter unedlen?) wiederkomme", und „daß dies also die ewige unabänderliche Ordnung Gottes sei, daß der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde"; — man sieht schon hieraus und ebenso aus dem Folgenden, in welchem Sinne hier die Macht gemeint ist, nicht die Macht des Gerechten und Sittlichen, sondern die zufällige Naturgewalt; — so belegt er dies nun weiterhin und unter anderen Gründen auch damit (S. 365f.), daß die Natur es mit bewundernswürdiger Weisheit also geordnet, daß gerade das Gefühl eigener Überlegenheit unwiderstehlich den Charakter veredelt und die Entwicklung eben derjenigen Tugenden begünstigt, welche für die Untergebenen am notwendigsten sind. Er fragt mit vieler schulrhetorischen Ausführung, „ob es im Reiche der Wissenschaften die Starken oder Schwachen sind, welche Autorität und Zutrauen mehr zu niedrigen eigennützigen Zwecken und zum Verderben der gläubigen Menschen mißbrauchen, ob unter den Rechtsgelehrten die Meister in der Wissenschaft die Legulejen und Rabulisten sind, welche die Hoffnung gläubiger Klienten betrügen, die das Weiße schwarz, das Schwarze weiß machen, die die Gesetze zum Vehikel des Unrechts mißbrauchen, ihre Schutzbedürftigen dem Bettelstab entgegenführen und wie hungrige Geier das unschuldige Lamm zerfleischen", u. s. f. Hier vergißt Hr. v. H., daß er solche Rhetorik gerade zur Unterstützung des Satzes anführt, daß die Herrschaft des Mächtigeren ewige Ordnung Gottes sei, die Ordnung, nach welcher der Geier das unschuldige Lamm zerfleischt, daß also die durch Gesetzeskenntnis Mächtigeren ganz recht daran tun, die gläubigen Schutzbedürftigen als die Schwachen zu plündern. Es wäre aber zuviel gefordert, daß da zwei Gedanken zusammengebracht wären, wo sich nicht einer findet. — Daß Hr. v. Haller ein Feind von Gesetzbüchern ist, versteht sich von selbst; die bürgerlichen Gesetze sind nach ihm überhaupt einesteils „unnötig, indem sie aus dem natürlichen Gesetze sich von selbst verstehen", — es

ziehender Organismus, — Verfassung oder inneres Staatsrecht;

---

wäre, seit es Staaten gibt, viele Mühe erspart worden, die auf das Gesetzgeben und die Gesetzbücher verwandt worden, und die noch darauf und auf das Studium des gesetzlichen Rechts verwendet wird, wenn man sich von je bei dem gründlichen Gedanken, daß sich alles das von selbst verstehe, beruhigt hätte, — „anderenteils werden die Gesetze eigentlich nicht den Privatpersonen gegeben, sondern als Instruktionen für die Unterrichter, um ihnen den Willen des Gerichtsherrn bekannt zu machen. Die Gerichtsbarkeit ist ohnehin (1. B. S. 297; 1. T. S. 254 und allerwärts) nicht eine Pflicht des Staats, sondern eine Wohltat, nämlich eine Hilfleistung von Mächtigeren und bloß suppletorisch; unter den Mitteln zur Sicherung des Rechts ist sie nicht das vollkommenste, vielmehr unsicher und ungewiß, „das Mittel, das uns unsere neueren Rechtsgelehrten allein lassen und uns die drei anderen Mittel rauben, gerade diejenigen, die am schnellsten und sichersten zum Ziele führen, und die außer jenem dem Menschen die freundliche Natur zur Sicherung seiner rechtlichen Freiheit gegeben hat“ — und diese drei sind (was meint man wohl?) 1. eigene Befolgung und Einschärfung des natürlichen Gesetzes, 2. Widerstand gegen Unrecht, 3. Flucht, wo keine Hilfe mehr zu finden.“ (Wie unfreundlich sind doch die Rechtsgelehrten in Vergleich der freundlichen Natur!) „Das natürliche göttliche Gesetz aber, das (1. B. S. 292) die allgütige Natur jedem gegeben, ist: Ehre in jedem deinesgleichen (nach dem Prinzip des Verfassers müßte es heißen: Ehre, der nicht deinesgleichen, sondern der der Mächtigere ist); beleidige niemand, der dich nicht beleidigt; fordere nichts, was er dir nicht schuldig ist (was ist er aber schuldig?), ja noch mehr: Liebe deinen Nächsten und nütze ihm, wo du kannst.“ — Die Einpflanzung dieses Gesetzes soll es sein, was Gesetzgebung und Verfassung überflüssig mache. Es wäre merkwürdig zu sehen, wie Hr. v. H. es sich begreiflich macht, daß dieser Einpflanzung ungeachtet doch Gesetzgebungen und Verfassungen in die Welt gekommen sind! — In Bd. 3 S. 362f. kommt der Herr Verf. auf die „sogenannten Nationalfreiheiten“ — d. i. die Rechts- und Verfassungsgesetze der Nationen; jedes gesetzlich bestimmte Recht hieß in diesem großen Sinne eine Freiheit; — er sagt von diesen Gesetzen unter anderm, „daß ihr Inhalt gewöhnlich sehr unbedeutend sei, ob man gleich in Büchern auf dergleichen urkundliche Freiheiten einen großen Wert setzen möge“. Wenn man dann sieht, daß es die Nationalfreiheiten der deutschen Reichsstände, der englischen Nation — die Charta magna, „die aber wenig gelesen und wegen der veralteten Ausdrücke noch weniger verstanden wird“, die bill of rights u. s. f. —, der ungarischen Nation u. s. f. sind, von welchen der Verfasser spricht: so wundert

b) geht sie in das *Verhältnis* des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, — *äußeres Staatsrecht;*

c) ist sie die allgemeine Idee als *Gattung* und ab-

---

man sich zu erfahren, daß diese sonst für so wichtig gehaltenen Besitztümer etwas Unbedeutendes sind, und daß bei diesen Nationen auf ihre Gesetze, die zu jedem Stück Kleidung, das die Individuen tragen, zu jedem Stück Brot, das sie essen, konkurriert haben und täglich und stündlich in allem konkurrieren, bloß in *Büchern* ein Wert gelegt werde. — Auf das *preußische allgemeine Gesetzbuch*, um noch dies anzuführen, ist H. v. H. besonders übel zu sprechen (1. B. S. 185 ff.), weil die unphilosophischen Irrtümer (wenigstens noch nicht die *Kantische* Philosophie, auf welche Hr. v. Haller am erbittertsten ist) dabei ihren *unglaublichen* Einfluß bewiesen haben, unter anderem vornehmlich, weil darin vom *Staate*, Staatsvermögen, dem Zwecke des Staats, vom Oberhaupte des Staats, von *Pflichten* des Oberhaupts, Staatsdienern u. s. f. die Rede sei. Am ärgsten ist dem Hrn. v. H. „das Recht, zur *Bestreitung der Staatsbedürfnisse* das Privatvermögen der Personen, ihr Gewerbe, Produkte oder Konsumtion mit *Abgaben* zu belegen; — weil somit der *König* selbst, da das Staatsvermögen nicht als Privateigentum des Fürsten, sondern als Staatsvermögen qualifiziert wird, so auch die *preußischen Bürger nichts Eigenes* mehr haben, weder ihren Leib noch ihr Gut, und alle Untertanen *gesetzlich Leibeigene* seien, denn — *sie dürfen sich dem Dienst des Staats nicht entziehen*".

Zu aller dieser unglaublichen Krudität könnte man die Rührung am possierlichsten finden, mit der Hr. v. Haller das unaussprechliche Vergnügen über seine Entdeckungen beschreibt (1. B. Vorrede), — „eine Freude, wie nur der Wahrheitsfreund sie fühlen kann, wenn er nach redlichem Forschen die Gewißheit erhält, daß er *gleichsam* (jawohl, gleichsam!) den Ausspruch der *Natur*, das Wort *Gottes selbst*, getroffen habe" (das Wort Gottes unterscheidet vielmehr seine Offenbarungen von den Aussprüchen der Natur und des natürlichen Menschen sehr ausdrücklich), — „wie er vor lauter Bewunderung hätte niedersinken mögen, ein Strom von freudigen Tränen seinen Augen entquoll, und die lebendige Religiosität von da in ihm entstanden ist". — Hr. v. H. hätte es aus Religiosität vielmehr als das härteste Strafgericht Gottes beweinen müssen, — denn es ist das Härteste, was dem Menschen widerfahren kann, — vom Denken und der Vernünftigkeit, von der Verehrung der Gesetze und von der Erkenntnis, wie unendlich wichtig, göttlich es ist, daß die Pflichten des Staats und die Rechte der Bürger, wie die Rechte des Staats und die Pflichten der Bürger *gesetzlich* bestimmt sind, soweit abgekommen zu sein, daß sich ihm das Absurde für das *Wort Gottes* unterschiebt.

solute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Prozesse der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt.

### A. Das innere Staatsrecht.

§ 260.

Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelnheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwickelung und die Anerkennung ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheuere Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten.

§ 261.

Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft ist der Staat einerseits eine äußerliche Notwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze, sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; aber andererseits ist er ihr immanenter Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen, darin, daß sie insofern Pflichten gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben (§ 155).

Daß den Gedanken der Abhängigkeit insbesondere auch der privatrechtlichen Gesetze von dem bestimmten Charakter des Staats, und die philosophische Ansicht, den Teil nur in seiner Beziehung auf das Ganze zu be-

trachten, vornehmlich Montesquieu in seinem berühmten Werke: Der Geist der Gesetze, ins Auge gefaßt und auch ins einzelne auszuführen versucht hat, ist schon oben § 3 Anm. bemerkt worden. — Da die Pflicht zunächst das Verhalten gegen etwas für mich Substantielles, an und für sich Allgemeines ist, das Recht dagegen das Dasein überhaupt dieses Substantiellen ist, damit die Seite seiner Besonderheit und meiner besonderen Freiheit ist, so erscheint beides auf den formellen Stufen an verschiedene Seiten oder Personen verteilt. Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, daß meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Dasein meiner besonderen Freiheit, d. i. in ihm Pflicht und Recht in einer und derselben Beziehung vereinigt sind. Weil aber ferner zugleich im Staate die unterschiedenen Momente zu ihrer eigentümlichen Gestaltung und Realität kommen, hiermit der Unterschied von Recht und Pflicht wieder eintritt, so sind sie, indem sie an sich, d. i. formell identisch sind, zugleich ihrem Inhalte nach verschieden. Im Privatrechtlichen und Moralischen fehlt die wirkliche Notwendigkeit der Beziehung, und damit ist nur die abstrakte Gleichheit des Inhalts vorhanden; was in diesen abstrakten Sphären dem einen recht ist, soll auch dem anderen recht, und was dem einen Pflicht ist, soll auch dem anderen Pflicht sein. Jene absolute Identität der Pflicht und des Rechts findet nur als gleiche Identität des Inhalts statt, in der Bestimmung, daß dieser Inhalt selbst der ganz allgemeine, nämlich das eine Prinzip der Pflicht und des Rechts, die persönliche Freiheit des Menschen ist. Sklaven haben deswegen keine Pflichten, weil sie keine Rechte haben; und umgekehrt — (von religiösen Pflichten ist hier nicht die Rede). — Aber in der konkreten, sich in sich entwickelnden Idee unterscheiden sich ihre Momente, und ihre Bestimmtheit wird zugleich ein verschiedener Inhalt; in der Familie hat der Sohn nicht Rechte desselben Inhalts als er Pflichten gegen den Vater, und der Bürger nicht Rechte desselben Inhalts als er Pflichten gegen Fürst und Regierung hat. — Jener Begriff von Vereinigung von Pflicht und Recht ist eine der wichtigsten Bestimmungen und enthält die innere Stärke der Staaten. — Die abstrakte Seite der Pflicht

bleibt dabei stehen, das besondere Interesse als ein unwesentliches, selbst unwürdiges Moment zu übersehen und zu verbannen. Die konkrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Besonderheit ebenso wesentlich und damit seine Befriedigung als schlechthin notwendig; das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen. Nach der abstrakten Seite wäre das Interesse des Allgemeinen nur, daß seine Geschäfte, die Leistungen, die es erfordert, als Pflichten vollbracht werden.

§ 262.

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint (§ 185 und Anm. das.).

§ 263.

In diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelnheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflektierte Realität haben, ist der Geist als ihre in sie scheinende objektive Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit (§ 184), nämlich als die im Vorherigen betrachteten Institutionen.

§ 264.

Die Individuen der Menge, da sie selbst geistige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Extrem der für sich wissenden und wollenden Einzelnheit und das Extrem der das Substantielle wissenden und wollenden Allgemeinheit in sich enthalten, und daher zu dem Rechte dieser beiden Seiten nur gelangen, insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind, — erreichen in jenen Sphären teils unmittelbar das erstere, teils das andere so, daß sie in den Institutionen, als dem an sich seienden Allgemeinen ihrer besonderen Interessen ihr wesentliches Selbstbewußtsein haben, teils daß sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Tätigkeit in der Korporation gewähren.

§ 265.

Diese Institutionen machen die Verfassung, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im Besonderen aus und sind darum die feste Basis des Staats, sowie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisiert und vernünftig, damit in ihnen selbst an sich die Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit vorhanden ist.

§ 266.

Aber der Geist ist nicht nur als diese Notwendigkeit und als ein Reich der Erscheinung, sondern als die Idealität derselben, und als ihr Inneres sich objektiv und wirklich; so ist diese substantielle Allgemeinheit sich selbst Gegenstand und Zweck, und jene Notwendigkeit hierdurch sich ebensosehr in Gestalt der Freiheit.

§ 267.

Die Notwendigkeit in der Idealität ist die Entwickelung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als subjektive Substantialität die politische Gesinnung, als objektive in Unterscheidung von jener der Organismus des Staats, der eigentlich politische Staat und seine Verfassung.

§ 268.

Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit stehende Gewißheit (bloß

subjektive Gewißheit geht nicht aus der Wahrheit hervor, und ist nur Meinung) und das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist, sowie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Betätigung erhält. — Diese Gesinnung ist überhaupt das Zutrauen (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), — das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, — womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.

Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. Dieses bei dem gewöhnlichen Lebensgange sich in allen Verhältnissen bewährende Bewußtsein ist es dann, aus dem sich auch die Aufgelegtheit zu außergewöhnlicher Anstrengung begründet. Wie aber die Menschen häufig lieber großmütig als rechtlich sind, so überreden sie sich leicht, jenen außerordentlichen Patriotismus zu besitzen, um sich diese wahrhafte Gesinnung zu ersparen oder ihren Mangel zu entschuldigen. — Wenn ferner die Gesinnung als das angesehen wird, das für sich den Anfang machen und aus subjektiven Vorstellungen und Gedanken hervorgehen könne, so wird sie mit der Meinung verwechselt, da sie bei dieser Ansicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt.

### § 269.

Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser Organismus ist die Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die Natur des Begriffes bestimmt sind, auf notwendige Weise hervorbringt, und indem

es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält; — dieser Organismus ist die politische Verfassung.

## § 270.

Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist 1. seine abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität; aber sie ist 2. seine Notwendigkeit, als sie sich in die Begriffsunterschiede seiner Wirksamkeit dirimiert, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche feste Bestimmungen, Gewalten sind; 3. eben diese Substantialität ist aber der als durch die Form der Bildung hindurch gegangene sich wissende und wollende Geist. Der Staat weiß daher, was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit, als Gedachtes; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen, und nach Gesetzen, die es nicht nur an sich, sondern fürs Bewußtsein sind; und ebenso, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntnis derselben.

Es ist hier der Ort, das Verhältnis des Staats zur Religion zu berühren, da in neueren Zeiten so oft wiederholt worden ist, daß die Religion die Grundlage des Staates sei, und da diese Behauptung auch mit der Prätension gemacht wird, als ob mit ihr die Wissenschaft des Staats erschöpft sei, — und keine Behauptung mehr geeignet ist, so viele Verwirrung hervorzubringen, ja die Verwirrung selbst zur Verfassung des Staats, zur Form, welche die Erkenntnis haben solle, zu erheben. — Es kann zunächst verdächtig scheinen, daß die Religion vornehmlich auch für die Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung empfohlen und gesucht, und an sie für Trost gegen das Unrecht und für Hoffnung zum Ersatz des Verlustes gewiesen wird. Wenn es dann ferner als eine Anweisung der Religion angesehen wird, gegen die weltlichen Interessen, den Gang und die Geschäfte der Wirklichkeit gleichgültig zu sein, der Staat aber der Geist ist, der in der Welt steht: so scheint die Hinweisung auf die Religion entweder nicht geeignet, das Interesse und Geschäft des Staats zum wesentlichen ernstlichen Zweck zu erheben,

oder scheint andererseits im Staatsregiment alles für Sache gleichgültiger Willkür auszugeben, es sei, daß nur die Sprache geführt werde, als ob im Staate die Zwecke der Leidenschaften, unrechtlicher Gewalt u. s. f. das Herrschende wären, oder daß solches Hinweisen auf die Religion weiter für sich allein gelten und das Bestimmen und Handhaben des Rechten in Anspruch nehmen will. Wie es für Hohn angesehen würde, wenn alle Empfindung gegen die Tyrannei damit abgewiesen würde, daß der Unterdrückte seinen Trost in der Religion finde: so ist ebenso nicht zu vergessen, daß die Religion eine Form annehmen kann, welche die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Tier (wie bei den Ägyptern und Indern, welche Tiere als ihre höheren Wesen verehren) zur Folge hat. Diese Erscheinung kann wenigstens darauf aufmerksam machen, daß nicht von der Religion ganz überhaupt zu sprechen sei, und gegen sie, wie sie in gewissen Gestalten ist, vielmehr eine rettende Macht gefordert ist, die sich der Rechte der Vernunft und des Selbstbewußtseins annehme. — Die wesentliche Bestimmung aber über das Verhältnis von Religion und Staat ergibt sich nur, indem an ihren Begriff erinnert wird. Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältnis für das Bewußtsein die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit; denn selbst Staat, Gesetze und Pflichten sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine höhere Sphäre als in seine Grundlage übergeht (Encyklop. der philos. Wissensch. § 453)[1]. Deswegen enthält die Religion auch den Ort, der in aller Veränderung und in dem Verlust wirklicher Zwecke, Interessen und Besitztümer, das Bewußtsein des Unwandelbaren und der höchsten Freiheit und Befriedigung

---

[1]) In der 3. Aufl. §§ 553, 554 (Phil. Bibl. 33. Bd., S. 474).

gewährt*). Wenn nun die Religion so die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin beide auseinandergehen. Der Staat ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. — Diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie die, welche in der Erkenntnis das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstraktum nicht zum Dasein fortgehen, oder wie die (s. oben § 140 Anm.), welche nur das abstrakte Gute wollen und der Willkür das, was gut ist, zu bestimmen vorbehalten. Die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum ist alles nur als ein Accidentelles, auch Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben. Das Objektive und Allgemeine, die Gesetze, anstatt als bestehend und gültig bestimmt zu sein, erhalten die Bestimmung eines Negativen gegen jene alles Bestimmte einhüllende und eben damit zum Subjektiven werdende Form, und für das Betragen der Menschen ergibt sich die Folge: dem Gerechten ist kein Gesetz

*) Die Religion hat wie die Erkenntnis und Wissenschaft eine eigentümliche, von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Prinzip; sie treten daher in den Staat ein, teils im Verhältnis von Mitteln der Bildung und Gesinnung, teils, insofern sie wesentlich Selbstzwecke sind, nach der Seite, daß sie äußerliches Dasein haben. In beiden Rücksichten verhalten sich die Prinzipien des Staates anwendend auf sie; in einer vollständig konkreten Abhandlung vom Staate müssen jene Sphären, sowie die Kunst, die bloß natürlichen Verhältnisse, u. s. f. gleichfalls in der Beziehung und Stellung, die sie im Staate haben, betrachtet werden; aber hier in dieser Abhandlung, wo es das Prinzip des Staats ist, das in seiner eigentümlichen Sphäre nach seiner Idee durchgeführt wird, kann von ihren Prinzipien und der Anwendung des Rechts des Staats auf sie nur beiläufig gesprochen werden.

gegeben; seid fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt, — ihr könnt der eigenen Willkür und Leidenschaft euch überlassen und die anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Trost und die Hoffnung der Religion verweisen, oder noch schlimmer, sie als irreligiös verwerfen und verdammen. Insofern aber dies negative Verhalten nicht bloß eine innere Gesinnung und Ansicht bleibt, sondern sich an die Wirklichkeit wendet und in ihr sich geltend macht, entsteht der religiöse Fanatismus, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende, der inneren, der Unendlichkeit des Gemüts unangemessene Schranken, und somit Privateigentum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft u. s. f. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt. Da für wirkliches Dasein und Handeln jedoch entschieden werden muß, so tritt dasselbe ein wie bei der sich als das Absolute wissenden Subjektivität des Willens überhaupt (§ 140), daß aus der subjektiven Vorstellung, d. i. dem Meinen und dem Belieben der Willkür entschieden wird. — Das Wahre aber gegen dieses in die Subjektivität des Fühlens und Vorstellens sich einhüllende Wahre ist der ungeheuere Überschritt des Inneren in das Äußere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet, und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat. Von denen, die den Herrn suchen und in ihrer ungebildeten Meinung alles unmittelbar zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjektivität zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Wissen des objektiven Rechts und der Pflicht zu erheben, kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen, — notwendige Konsequenzen der auf ihrer Form ausschließend bestehenden und sich so gegen die Wirklichkeit und die in Form des Allgemeinen, der Gesetze, vorhandene Wahrheit wendenden Gesinnung der Religion. Doch ist nicht notwendig, daß diese Gesinnung so zur Verwirklichung fortgehe; sie kann mit ihrem negativen Standpunkt allerdings auch als ein Inneres bleiben, sich den Einrichtungen und Gesetzen fügen und es bei der Ergebung und dem Seufzen oder dem Verachten und Wünschen bewenden

lassen. Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unseren Zeiten die Religiosität zu einer polemischen Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfnis, oder auch bloß mit nicht befriedigter Eitelkeit zusammen. Statt sein Meinen mit der Arbeit des Studiums zu bezwingen und sein Wollen der Zucht zu unterwerfen und es dadurch zum freien Gehorsam zu erheben, ist es das Wohlfeilste, auf die Erkenntnis objektiver Wahrheit Verzicht zu tun, ein Gefühl der Gedrücktheit und damit den Eigendünkel zu bewahren, und an der Gottseligkeit bereits alle Erfordernis zu haben, um die Natur der Gesetze und der Staatseinrichtungen zu durchschauen, über sie abzusprechen und, wie sie beschaffen sein sollten und müßten, anzugeben, und zwar, weil solches aus einem frommen Herzen komme, auf eine unfehlbare und unantastbare Weise; denn dadurch, daß Absichten und Behauptungen die Religion zur Grundlage machen, könne man ihnen weder nach ihrer Seichtigkeit, noch nach ihrer Unrechtlichkeit etwas anhaben.

Insofern aber die Religion, wenn sie wahrhafter Art ist, ohne solche negative und polemische Richtung gegen den Staat ist, ihn vielmehr anerkennt und bestätigt, so hat sie ferner für sich ihren Zustand und ihre Äußerung. Das Geschäft ihres Kultus besteht in Handlungen und Lehre; sie bedarf dazu Besitztümer und Eigentums, sowie dem Dienste der Gemeinde gewidmeter Individuen. Es entsteht damit ein Verhältnis von Staat und Kirchengemeinde. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist einfach. Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgendeiner, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berührten, ganz übersehen, und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen,

indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandelung und Tausch vermittelter, Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist*). — Insofern aber die kirchliche Gemeinde Eigentum besitzt, sonstige Handlungen des Kultus

---

*) Von Quäkern, Wiedertäufern u. s. f. kann man sagen, daß sie nur aktive Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, und als Privatpersonen nur im Privatverkehr mit anderen stehen, und selbst in diesem Verhältnisse hat man ihnen den Eid erlassen; die direkten Pflichten gegen den Staat erfüllen sie auf eine passive Weise, und von einer der wichtigsten Pflichten, ihn gegen Feinde zu verteidigen, die sie direkt verleugnen, wird etwa zugegeben, sie durch Tausch gegen andere Leistung zu erfüllen. Gegen solche Sekten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, daß der Staat Toleranz ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu sein, nicht Anspruch machen. Als einst im nordamerikanischen Kongreß die Abschaffung der Sklaverei der Neger mit größerem Nachdruck betrieben wurde, machte ein Deputierter aus den südlichen Provinzen die treffende Erwiderung: „Gebt uns die Neger zu, wir geben euch die Quäker zu." — Nur durch seine sonstige Stärke kann der Staat solche Anomalien übersehen und dulden und sich dabei vornehmlich auf die Macht der Sitten und der inneren Vernünftigkeit seiner Institutionen verlassen, daß diese, indem er seine Rechte hierin nicht strenge geltend macht, die Unterscheidung vermindern und überwinden werde. So formelles Recht man etwa gegen die Juden in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionspartei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und anderen Gesichtspunkten erhobene Geschrei übersehen, daß sie zu allererst Menschen sind und daß dies nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist (§ 209 Anm.), sondern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das Selbstgefühl, als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen von allem anderen freien Wurzel die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zustande kommt. Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem ausschließenden Staate mit Recht zur Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit sein Prinzip, die objektive Institution und deren Macht verkannt (vgl. § 268 Anm. am Ende). Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie aufs höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am törichtsten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weise und Würdige erwiesen. —

ausübt und Individuen dafür im Dienste hat, tritt sie aus dem Inneren in das Weltliche und damit in das Gebiet des Staats herüber und stellt sich dadurch unmittelbar unter seine Gesetze. Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältnis der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Gesinnung mit sich, welche durch die Religion ihre tiefste Vergewisserung erhält; indem die sittlichen Verhältnisse wesentlich Verhältnisse der wirklichen Vernünftigkeit sind, so sind es die Rechte dieser, welche darin zuerst zu behaupten sind, und zu welchen die kirchliche Vergewisserung als die nur innere, abstraktere Seite hinzutritt. — In Ansehung weiterer Äußerungen, die von der kirchlichen Vereinigung ausgehen, so ist bei der Lehre das Innere gegen das Äußere das Überwiegendere als bei den Handlungen des Kultus und anderen damit zusammenhängenden Benehmungen, wo die rechtliche Seite wenigstens sogleich für sich als Sache des Staats erscheint; (wohl haben sich Kirchen auch die Exemtion ihrer Diener und ihres Eigentums von der Macht und Gerichtsbarkeit des Staates, sogar die Gerichtsbarkeit über weltliche Personen in Gegenständen, bei denen wie Ehescheidungssachen, Eidesangelegenheiten u. s. f. die Religion konkurriert, genommen). — Die polizeiliche Seite in Rücksicht solcher Handlungen ist freilich unbestimmter, aber dies liegt in der Natur dieser Seite ebenso auch gegen andere ganz bürgerliche Handlungen (s. oben § 234). Insofern die religiöse Gemeinschaftlichkeit von Individuen sich zu einer Gemeinde, einer Korporation erhebt, steht sie überhaupt unter der oberpolizeilichen Oberaufsicht des Staats. — Die Lehre selbst aber hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Rechte der subjektiven Freiheit des Selbstbewußtseins, — der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht. Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da seine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfassung u. s. f. wesentlich in der Form des Gedankens als Gesetz ist, und indem er kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewußten Freiheit, das System der sittlichen Welt ist, so ist die Gesinnung, sodann das Bewußtsein derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staate. Hinwiederum ist die Lehre der Kirche nicht bloß ein Inneres des

Gewissens, sondern als Lehre vielmehr Äußerung, und Äußerung zugleich über einen Inhalt, der mit den sittlichen Grundsätzen und Staatsgesetzen aufs innigste zusammenhängt oder sie unmittelbar selbst betrifft. Staat und Kirche treffen also hier direkt zusammen oder gegeneinander. Die Verschiedenheit beider Gebiete kann von der Kirche zu dem schroffen Gegensatz getrieben werden, daß sie, als den absoluten Inhalt der Religion in sich enthaltend, das Geistige überhaupt und damit auch das sittliche Element als ihren Teil betrachtet, den Staat aber als ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äußerlichen Zwecke, sich als das Reich Gottes oder wenigstens als den Weg und Vorplatz dazu, den Staat aber als das Reich der Welt, d. i. des Vergänglichen und Endlichen, sich damit als den Selbstzweck, den Staat aber nur als bloßes Mittel begreift. Mit dieser Prätension verbindet sich dann in Ansehung des Lehrens die Forderung, daß der Staat die Kirche darin nicht nur mit vollkommener Freiheit gewähren lasse, sondern unbedingten Respekt vor ihrem Lehren, wie es auch beschaffen sein möge, denn diese Bestimmung komme nur ihr zu, als Lehren habe. Wie die Kirche zu dieser Prätension aus dem ausgedehnten Grunde, daß das geistige Element überhaupt ihr Eigentum sei, kommt, die Wissenschaft und Erkenntnis überhaupt aber gleichfalls in diesem Gebiete steht, für sich wie eine Kirche sich zur Totalität von eigentümlichem Prinzipe ausbildet, welche sich auch als an die Stelle der Kirche selbst noch mit größerer Berechtigung tretend betrachten kann, so wird dann für die Wissenschaft dieselbe Unabhängigkeit vom Staate, der nur als ein Mittel für sie als einen Selbstzweck zu sorgen habe, verlangt. — Es ist für dieses Verhältnis übrigens gleichgültig, ob die dem Dienste der Gemeinde sich widmenden Individuen und Vorsteher es etwa zu einer vom Staate ausgeschiedenen Existenz getrieben haben, so daß nur die übrigen Mitglieder dem Staate unterworfen sind, oder sonst im Staate stehen und ihre kirchliche Bestimmung nur eine Seite ihres Standes sei, welche sie gegen den Staat getrennt halten. — Zunächst ist zu bemerken, daß ein solches Verhältnis mit der Vorstellung vom Staat zusammenhängt, nach welcher er seine Bestimmung nur hat im Schutz und Sicherheit des Lebens, Eigentums und der Willkür eines jeden, insofern sie das

Leben und Eigentum und die Willkür der anderen nicht verletzt, und der Staat so nur als eine Veranstaltung der Not betrachtet wird. Das Element des höheren Geistigen, des an und für sich Wahren, ist auf diese Weise als subjektive Religiosität oder als theoretische Wissenschaft jenseits des Staates gestellt, der, als der Laie an und für sich, nur zu respektieren habe, und das eigentliche Sittliche fällt so bei ihm ganz aus. Daß es nun geschichtlich Zeiten und Zustände von Barbarei gegeben, wo alles höhere Geistige in der Kirche seinen Sitz hatte und der Staat nur ein weltliches Regiment der Gewalttätigkeit, der Willkür und Leidenschaft und jener abstrakte Gegensatz das Hauptprinzip der Wirklichkeit war (s. § 358), gehört in die Geschichte. Aber es ist ein zu blindes und seichtes Verfahren, diese Stellung als die wahrhaft der Idee gemäße anzugeben. Die Entwickelung dieser Idee hat vielmehr dies als die Wahrheit erwiesen, daß der Geist, als frei und vernünftig, an sich sittlich ist, und die wahrhafte Idee die wirkliche Vernünftigkeit, und diese es ist, welche als Staat existiert. Es ergab sich ferner aus dieser Idee ebensosehr, daß die sittliche Wahrheit in derselben für das denkende Bewußtsein, als in die Form der Allgemeinheit verarbeiteter Inhalt, als Gesetz, ist, — der Staat überhaupt seine Zwecke weiß, sie mit bestimmtem Bewußtsein und nach Grundsätzen erkennt und betätigt. Wie oben bemerkt ist, hat nun die Religion das Wahre zu ihrem allgemeinen Gegenstande, jedoch als einen gegebenen Inhalt, der in seinen Grundbestimmungen nicht durch Denken und Begriffe erkannt ist; ebenso ist das Verhältnis des Individuums zu diesem Gegenstande eine auf Autorität gegründete Verpflichtung, und das Zeugnis des eigenen Geistes und Herzens, als worin das Moment der Freiheit enthalten ist, ist Glaube und Empfindung. — Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, daß Kirche und Staat nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschiede der Form stehen. Wenn daher die Kirche in das Lehren übergeht (es gibt und gab auch Kirchen, die nur einen Kultus haben; andere, worin er die Hauptsache und das Lehren und das gebildetere Bewußtsein nur Nebensache ist) und ihr Lehren objektive Grundsätze, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser

Äußerung unmittelbar in das Gebiet des Staats herüber. Gegen ihren Glauben und ihre Autorität über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre subjektive Überzeugung ist der Staat vielmehr das Wissende; in seinem Prinzip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an. Wie der an und für sich seiende Inhalt, in der Gestalt der Religion als besonderer Inhalt, als die der Kirche als religiöser Gemeinschaft eigentümlichen Lehren, erscheint, so bleiben sie außer dem Bereiche des Staats (im Protestantismus gibt es auch keine Geistlichkeit, welche ausschließender Depositär der kirchlichen Lehre wäre, weil es in ihm keine Laien gibt); indem sich die sittlichen Grundsätze und die Staatsordnung überhaupt in das Gebiet der Religion herüberziehen und nicht nur in Beziehung darauf setzen lassen, sondern auch gesetzt werden sollen, so gibt diese Beziehung einerseits dem Staate selbst die religiöse Beglaubigung; andererseits bleibt ihm das Recht und die Form der selbstbewußten, objektiven Vernünftigkeit, das Recht, sie geltend zu machen und gegen Behauptungen, die aus der subjektiven Gestalt der Wahrheit entspringen, mit welcher Versicherung und Autorität sie sich auch umgebe, zu behaupten. Weil das Prinzip seiner Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß von seiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft ausgegangen ist (und eine Kirche hat vielmehr den Jordanus Bruno verbrannt, den Galilei wegen der Darstellung des kopernikanischen Sonnensystems auf den Knien Abbitte tun lassen u. s. f.)*). Auf seiner Seite hat darum

*) Laplace, Darstellung des Weltsystems, V. Buch, 4. Kap. „Da Galilei die Entdeckungen (zu denen ihm das Teleskop verhalf, die Lichtgestalten der Venus u. s. f.) bekannt machte, zeigte er zugleich, daß sie die Bewegungen der Erde unwidersprechlich bewiesen. Aber die Vorstellung dieser Bewegung wurde durch eine Versammlung der Kardinäle für ketzerisch erklärt, Galilei, ihr berühmtester Verteidiger, vor das Inquisitionsgericht gefordert und genötigt, sie zu widerrufen, um einem harten Gefängnis zu entgehen. — Bei dem Manne von Geist ist die Leidenschaft für die Wahrheit eine der stärksten Leidenschaften. Galilei, durch seine eigenen Beobachtungen von der Bewegung der Erde überzeugt, dachte lange Zeit auf ein

auch die Wissenschaft ihre Stelle; denn sie hat dasselbe Element der Form als der Staat, sie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objektiven Wahrheit und Vernünftigkeit. Das denkende Erkennen kann zwar auch aus der Wissenschaft in das Meinen und in das Räsonnieren aus Gründen herunterfallen, sich auf sittliche Gegenstände und die Staatsorganisation wendend in Widerspruch gegen deren Grundsätze sich setzen, und dies etwa auch mit denselben Prätensionen, als die Kirche für ihr Eigentümliches macht, auf dies Meinen als auf Vernunft und das Recht des subjektiven Selbstbewußtseins, in seiner Meinung und Überzeugung frei zu sein. Das Prinzip dieser Subjektivität des Wissens ist oben (§ 140 Anm.) betrachtet

---

neues Werk, worin er alle Beweise dafür zu entwickeln sich vorgenommen hatte. Aber um sich zugleich der Verfolgung zu entziehen, deren Opfer er hätte werden müssen, wählte er die Auskunft, sie in der Form von Dialogen zwischen drei Personen darzustellen; man sieht wohl, daß der Vorteil auf der Seite des Verteidigers des kopernikanischen Systems war; da aber Galilei nicht zwischen ihnen entschied und den Einwürfen der Anhänger des Ptolemäus so viel Gewicht gab, als nur möglich war, so durfte er wohl erwarten, im Genusse der Ruhe, die sein hohes Alter und seine Arbeiten verdienten, nicht gestört zu werden. Er wurde in seinem siebzigsten Jahre aufs neue vor das Inquisitionstribunal gefordert; man schloß ihn in ein Gefängnis ein, wo man eine zweite Widerrufung seiner Meinungen von ihm forderte, unter Androhung der für die wieder abgefallenen Ketzer bestimmten Strafe. Man ließ ihn folgende Abschwörungsformel unterschreiben: „Ich Galilei, der ich in meinem siebzigsten Jahre mich persönlich vor dem Gerichte eingefunden, auf den Knien liegend, und die Augen auf die heiligen Evangelien, die ich mit meinen Händen berühre, gerichtet, schwöre ab, verfluche und verwünsche mit redlichem Herzen und wahrem Glauben die Ungereimtheit, Falschheit und Ketzerei der Lehre von der Bewegung der Erde u. s. f." Welch ein Anblick war das, einen ehrwürdigen Greis, berühmt durch ein langes, der Erforschung der Natur einzig gewidmetes Leben, gegen das Zeugnis seines eigenen Gewissens die Wahrheit, die er mit Überzeugungskraft erwiesen hatte, auf den Knien abschwören zu sehen. Ein Urteil der Inquisition verdammte ihn zu immerwährender Gefangenschaft. Ein Jahr hernach wurde er, auf die Verwendung des Großherzogs von Florenz, in Freiheit gesetzt. — Er starb 1642. Seinen Verlust betrauerte Europa, das durch seine Arbeiten erleuchtet und über das von einem verhaßten Tribunale gegen einen so großen Mann gefällte Urteil aufgebracht war."

worden; hierher gehört nur die Bemerkung, daß nach einer Seite der Staat gegen das Meinen, — eben insofern es nur Meinung, ein subjektiver Inhalt ist und darum, es spreize sich noch so hoch auf, keine wahre Kraft und Gewalt in sich hat, — ebenso wie die Maler, die sich auf ihrer Palette an die drei Grundfarben halten, gegen die Schulweisheit von den sieben Grundfarben, eine unendliche Gleichgültigkeit ausüben kann. Nach der anderen Seite aber hat der Staat gegen dies Meinen schlechter Grundsätze, indem es sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfressenden Dasein macht, ohnehin insofern der Formalismus der unbedingten Subjektivität den wissenschaftlichen Ausgangspunkt zu seinem Grunde nehmen und die Lehrveranstaltungen des Staates selbst zu der Prätension einer Kirche gegen ihn erheben und kehren wollte, die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen, sowie er im ganzen gegen die, eine unbeschränkte und unbedingte Autorität ansprechende, Kirche umgekehrt das formelle Recht des Selbstbewußtseins an die eigene Einsicht, Überzeugung und überhaupt Denken dessen, was als objektive Wahrheit gelten soll, geltend zu machen hat.

Die Einheit des Staates und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten viel besprochene und als höchstes Ideal aufgestellte Bestimmung kann noch erwähnt werden. Wenn die wesentliche Einheit derselben die der Wahrheit der Grundsätze und Gesinnung ist, so ist ebenso wesentlich, daß mit dieser Einheit der Unterschied, den sie in der Form ihres Bewußtseins haben, zur besonderen Existenz gekommen sei. Im orientalischen Despotismus ist jene so oft gewünschte Einheit der Kirche und des Staates, aber damit ist der Staat nicht vorhanden, — nicht die selbstbewußte, des Geistes allein würdige Gestaltung in Recht, freier Sittlichkeit und organischer Entwickelung. — Damit ferner der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens notwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form, gewonnen und bringt sie zur Existenz; um dies zu erkennen, muß

man wissen, nicht nur was die Allgemeinheit an sich, sondern was ihre Existenz ist. Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können.

§ 271.

Die politische Verfassung ist fürs erste: die Organisation des Staates und der Prozeß seines organischen Lebens in Beziehung auf sich selbst, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum Bestehen entfaltet.

Zweitens ist er als eine Individualität ausschließendes Eins, welches sich damit zu anderen verhält, seine Unterscheidung also nach außen kehrt und nach dieser Bestimmung seine bestehenden Unterschiede innerhalb seiner selbst in ihrer Idealität setzt.

### I. Innere Verfassung für sich.

§ 272.

Die Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirksamkeit nach der Natur des Begriffs in sich unterscheidet und bestimmt, und zwar so, daß jede dieser Gewalten selbst in sich die Totalität dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält, und daß sie, weil sie den Unterschied des Begriffs ausdrücken, schlechthin in seiner Idealität bleiben und nur ein individuelles Ganzes ausmachen.

Es ist über Verfassung wie über die Vernunft selbst in neueren Zeiten unendlich viel Geschwätze, und zwar in Deutschland das schalste durch diejenigen in die Welt gekommen, welche sich überredeten, es am besten und selbst mit Ausschluß aller anderen und am ersten der Regierungen zu verstehen, was Verfassung sei, und die unabweisliche Berechtigung darin zu haben meinten, daß die Religion und die Frömmigkeit die Grundlage aller dieser ihrer Seichtigkeiten sein sollte. Es ist kein Wunder, wenn dieses Geschwätze die Folge gehabt hat, daß vernünftigen Männern die Worte Vernunft, Auf-

klärung, Recht u. s. f. wie Verfassung und Freiheit ekelhaft geworden sind, und man sich schämen möchte, noch über politische Verfassung auch mitzusprechen. Wenigstens aber mag man von diesem Überdrusse die Wirkung hoffen, daß die Überzeugung allgemeiner werde, daß eine philosophische Erkenntnis solcher Gegenstände nicht aus dem Räsonnement, aus Zwecken, Gründen und Nützlichkeiten, noch viel weniger aus dem Gemüt, der Liebe und der Begeisterung, sondern allein aus dem Begriffe hervorgehen könne, und daß diejenigen, welche das Göttliche für unbegreiflich und die Erkenntnis des Wahren für ein nichtiges Unternehmen halten, sich enthalten müssen, mitzusprechen. Was sie aus ihrem Gemüte und ihrer Begeisterung an unverdautem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, beides kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen.

Von den kursierenden Vorstellungen ist in Beziehung auf den § 269 die von der notwendigen Teilung der Gewalten des Staates zu erwähnen, — einer höchst wichtigen Bestimmung, welche mit Recht, wenn sie nämlich in ihrem wahren Sinne genommen worden wäre, als die Garantie der öffentlichen Freiheit betrachtet werden konnte, — einer Vorstellung, von welcher aber gerade die, welche aus Begeisterung und Liebe zu sprechen meinen, nichts wissen und nichts wissen wollen; — denn in ihr ist es eben, wo das Moment der vernünftigen Bestimmtheit liegt. Das Prinzip der Teilung der Gewalten enthält nämlich das wesentliche Moment des Unterschiedes, der realen Vernünftigkeit; aber wie es der abstrakte Verstand faßt, liegt darin teils die falsche Bestimmung der absoluten Selbständigkeit der Gewalten gegeneinander, teils die Einseitigkeit, ihr Verhältnis zu einander als ein Negatives, als gegenseitige Beschränkung aufzufassen. In dieser Ansicht wird es eine Feindseligkeit, eine Angst vor jeder, was jede gegen die andere als gegen ein Übel hervorbringt, mit der Bestimmung, sich ihr entgegenzusetzen und durch diese Gegengewichte ein allgemeines Gleichgewicht, aber nicht eine lebendige Einheit zu bewirken. Nur die Selbstbestimmung des Begriffs in sich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, ist es, welche den absoluten Ursprung der unterschiedenen Gewalten enthält, und um derentwillen allein die Staats-Organi-

sation als das in sich Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist. — Wie der Begriff, und dann in konkreter Weise die Idee sich an ihnen selbst bestimmen und damit ihre Momente abstrakt der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit setzen, ist aus der Logik, — freilich nicht der sonst gäng und gäben — zu erkennen. Überhaupt das Negative zum Ausgangspunkt zu nehmen, und das Wollen des Bösen und das Mißtrauen dagegen zum Ersten zu machen, und von dieser Voraussetzung aus nun pfiffigerweise Dämme auszuklügeln, die Einheit als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme zu begreifen, charakterisiert dem Gedanken nach den negativen Verstand und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels. (S. oben § 244.) — Mit der Selbständigkeit der Gewalten, z. B. der, wie sie genannt worden sind, exekutiven und der gesetzgebenden Gewalt, ist, wie man dies auch im großen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt oder, insofern der Staat sich wesentlich erhält, der Kampf, daß die eine Gewalt die andere unter sich bringt, dadurch zunächst die Einheit, wie sie sonst beschaffen sei, bewirkt und so allein das Wesentliche, das Bestehen des Staates rettet.

## § 273.

Der politische Staat dirimiert sich somit in die substantiellen Unterschiede:

a) der Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, — der gesetzgebenden Gewalt,

b) der Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, — der Regierungsgewalt,

c) der Subjektivität als der letzten Willensentscheidung, der fürstlichen Gewalt, — in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, — der konstitutionellen Monarchie, ist.

Die Ausbildung des Staats zur konstitutionellen Monarchie ist das Werk der neueren Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die Geschichte dieser Vertiefung des Geistes der Welt in sich, oder was dasselbe ist, diese freie Ausbildung, in der die Idee ihre Momente — und nur ihre Momente

sind es — als Totalitäten aus sich entläßt und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, — die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.

Die alte Einteilung der Verfassungen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie hat die noch ungetrennte substantielle Einheit zu ihrer Grundlage, welche zu ihrer inneren Unterscheidung (einer entwickelten Organisation in sich) und damit zur Tiefe und konkreten Vernünftigkeit noch nicht gekommen ist. Für jenen Standpunkt der alten Welt ist daher diese Einteilung die wahre und richtige; denn der Unterschied als an jener noch substantiellen, nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit ist wesentlich ein äußerlicher und erscheint zunächst als Unterschied der Anzahl (Encykl. der Phil. § 82)*) derjenigen, in welchen jene substantielle Einheit immanent sein soll. Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der konstitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt; der Monarch ist einer; mit der Regierungsgewalt treten einige und mit der gesetzgebenden Gewalt tritt die Vielheit überhaupt ein. Aber solche bloß quantitative Unterschiede sind, wie gesagt, nur oberflächlich und geben nicht den Begriff der Sache an. Es ist gleichfalls nicht passend, wenn in neuerer Zeit soviel vom demokratischen, aristokratischen Elemente in der Monarchie gesprochen worden ist; denn diese dabei gemeinten Bestimmungen, eben insofern sie in der Monarchie stattfinden, sind nicht mehr Demokratisches und Aristokratisches. — Es gibt Vorstellungen von Verfassungen, wo nur das Abstraktum von Staat oben hingestellt ist, welches regiere und befehle, und es unentschieden gelassen und als gleichgültig angesehen wird, ob an der Spitze dieses Staates einer oder mehrere oder alle stehen. — „Alle diese Formen," sagt so Fichte in s. Naturrecht, 1. T. S. 196, [§ 16] „sind, wenn nur ein Ephorat, (ein von ihm erfundenes, sein sollendes Gegengewicht gegen die oberste Gewalt)**) vorhanden ist, rechtsgemäß und können allge-

*) In der 3. Aufl. § 132 (Phil. Bibl. Bd. 33. S. 139f.).

**) Vgl. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Krit. Journ. der Phil., 2. Bd. 2 St., Tübingen 1802, S. 52ff. (Wwe. 1. Band., S. 365f.).

meines Recht im Staate hervorbringen und erhalten." — Eine solche Ansicht (wie auch jene Erfindung eines Ephorats) stammt aus der vorhin bemerkten Seichtigkeit des Begriffes vom Staate. Bei einem ganz einfachen Zustande der Gesellschaft haben diese Unterschiede freilich wenig oder keine Bedeutung, wie denn Moses in seiner Gesetzgebung für den Fall, daß das Volk einen König verlange, weiter keine Abänderung der Institutionen, sondern nur für den König das Gebot hinzufügt, daß seine Kavallerie, seine Frauen und sein Gold und Silber nicht zahlreich sein solle (5. B. Mose 17, 16 ff.). — Man kann übrigens in einem Sinne allerdings sagen, daß auch für die Idee jene drei Formen (die monarchische mit eingeschlossen in der beschränkten Bedeutung nämlich, in der sie neben die aristokratische und demokratische gestellt wird) gleichgültig sind, aber in dem entgegengesetzten Sinne, weil sie insgesamt der Idee in ihrer vernünftigen Entwickelung (§ 272) nicht gemäß sind und diese in keiner derselben ihr Recht und Wirklichkeit erlangen könnte. Deswegen ist es auch zur ganz müßigen Frage geworden, welche die vorzüglichste unter ihnen wäre; — von solchen Formen kann nur historischer Weise die Rede sein. — Sonst aber muß man auch in diesem Stücke, wie in so vielen anderen, den tiefen Blick Montesquieus in seiner berühmt gewordenen Angabe der Prinzipien dieser Regierungsformen anerkennen, aber diese Angabe, um ihre Richtigkeit anzuerkennen, nicht mißverstehen. Bekanntlich gab er als Prinzip der Demokratie die Tugend an; denn in der Tat beruht solche Verfassung auf der Gesinnung als der nur substantiellen Form, in welcher die Vernünftigkeit des an und für sich seienden Willens in ihr noch existiert. Wenn Montesquieu aber hinzufügt, daß England im siebzehnten Jahrhundert das schöne Schauspiel gegeben habe, die Anstrengungen, eine Demokratie zu errichten, als unmächtig zu zeigen, da die Tugend in den Führern gemangelt habe, — und wenn er ferner hinzusetzt, daß wenn die Tugend in der Republik verschwindet, der Ehrgeiz sich derer, deren Gemüt desselben fähig ist, und die Habsucht sich aller bemächtigt, und der Staat alsdann, eine allgemeine Beute, seine Stärke nur in der Macht einiger Individuen und in der Ausgelassenheit aller habe, — so ist darüber zu bemerken, daß bei einem ausgebildeteren Zustande der

Gesellschaft und bei der Entwickelung und dem Freiwerden der Mächte der Besonderheit, die Tugend der Häupter des Staats unzureichend und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes, als nur die der Gesinnung erforderlich wird, damit das Ganze die Kraft, sich zusammenzuhalten und den Kräften der entwickelten Besonderheit ihr positives wie ihr negatives Recht angedeihen zu lassen, besitze. Gleicherweise ist das Mißverständnis zu entfernen, als ob damit, daß in der demokratischen Republik die Gesinnung der Tugend die substantielle Form ist, in der Monarchie diese Gesinnung für entbehrlich oder gar für abwesend erklärt, und vollends als ob Tugend und die in einer gegliederten Organisation gesetzlich bestimmte Wirksamkeit einander entgegengesetzt und unverträglich wäre. — Daß in der Aristokratie die Mäßigung das Prinzip sei, bringt die hier beginnende Abscheidung der öffentlichen Macht und des Privatinteresses mit sich, welche zugleich sich so unmittelbar berühren, daß diese Verfassung in sich auf dem Sprunge steht, unmittelbar zum härtesten Zustande der Tyrannei oder Anarchie (man sehe die römische Geschichte) zu werden und sich zu vernichten. — Daß Montesquieu die Ehre als das Prinzip der Monarchie erkennt, daraus ergibt sich für sich schon, daß er nicht die patriarchalische oder antike überhaupt, noch die zu objektiver Verfassung gebildete, sondern die Feudal-Monarchie und zwar insofern die Verhältnisse ihres inneren Staatsrechts zu rechtlichem Privateigentume und Privilegien von Individuen und Korporationen befestigt sind, versteht. Indem in dieser Verfassung das Staatsleben auf privilegierter Persönlichkeit beruht, in deren Belieben ein großer Teil dessen gelegt ist, was für das Bestehen des Staates getan werden muß, so ist das Objektive dieser Leistungen nicht auf Pflichten, sondern auf Vorstellung und Meinung gestellt, somit statt der Pflicht nur die Ehre das, was den Staat zusammenhält.

Eine andere Frage bietet sich leicht dar: wer die Verfassung machen soll? Diese Frage scheint deutlich, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung sogleich sinnlos. Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer Haufen von Individuen beisammen sei. Wie ein Haufen, ob durch sich oder andere, durch Güte, Gedanken oder Gewalt,

zu einer Verfassung kommen würde, müßte ihm überlassen bleiben, denn mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu tun. — Setzt aber jene Frage schon eine vorhandene Verfassung voraus, so bedeutet das Machen nur eine Veränderung, und die Voraussetzung einer Verfassung enthält es unmittelbar selbst, daß die Veränderung nur auf verfassungsmäßigem Wege geschehen könne. — Überhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.

§ 274.

Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit, und damit die Wirklichkeit der Verfassung.

Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung a priori geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört.

a) Die fürstliche Gewalt.

§ 275.

Die fürstliche Gewalt enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich (§ 272), die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Beratung als Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine, und das Moment der letzten Entscheidung als der Selbstbestimmung, in welche alles Übrige zurückgeht, und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt. Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist.

§ 276.

1. Die Grundbestimmung des politischen Staats ist die substantielle Einheit als Idealität seiner Momente, in welcher α) die besonderen Gewalten und Geschäfte desselben ebenso aufgelöst als erhalten, und nur so erhalten sind, als sie keine unabhängige, sondern allein eine solche und so weit gehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen bestimmt ist, — von seiner Macht ausgehen und flüssige Glieder desselben als ihres einfachen Selbsts sind.

§ 277.

β) Die besonderen Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind als die wesentlichen Momente desselben ihm eigen, und an die Individuen, durch welche sie gehandhabt und betätigt werden, nicht nach deren unmittelbarer Persönlichkeit, sondern nur nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft und daher mit der besonderen Persönlichkeit als solcher, äußerlicher- und zufälligerweise verbunden. Die Staatsgeschäfte und Gewalten können daher nicht Privateigentum sein.

§ 278.

Diese beiden Bestimmungen, daß die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats weder für sich, noch in dem besonderen Willen von Individuen selbständig und fest sind, sondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbst ihre letzte Wurzel haben, macht die Souveränetät des Staats aus.

Dies ist die Souveränetät nach innen, sie hat noch eine andere Seite, die nach außen, s. unten. — In der ehemaligen Feudalmonarchie war der Staat wohl nach außen, aber nach innen war nicht etwa nur der Monarch nicht, sondern der Staat nicht souverän. Teils waren (vergl. § 273 Anm.) die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft in unabhängigen Korporationen und Gemeinden verfaßt, das Ganze daher mehr ein Aggregat als ein Organismus, teils waren sie Privateigentum von Individuen, und damit was von denselben in Rücksicht auf das Ganze getan werden sollte, in deren Meinung und Belieben gestellt. — Der Idealismus, der die Souveränetät ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher

im animalischen Organismus die sogenannten Teile desselben nicht Teile, sondern Glieder, organische Momente sind, und deren Isolieren und Für-sich-bestehen die Krankheit ist (s. Encykl. der phil. Wissensch. § 293)[1]), dasselbe Prinzip, das im abstrakten Begriffe des Willens (s. folg. § Anm.) als die sich auf sich beziehende Negativität und damit zur Einzelnheit sich bestimmende Allgemeinheit vorkam (§ 7), in welcher alle Besonderheit und Bestimmtheit eine aufgehobene ist, der absolute sich selbst bestimmende Grund; um sie zu fassen, muß man überhaupt den Begriff dessen, was die Substanz und die wahrhafte Subjektivität des Begriffes ist, inne haben. — Weil die Souveränetät die Idealität aller besonderen Berechtigung ist, so liegt der Mißverstand nahe, der auch sehr gewöhnlich ist, sie für bloße Macht und leere Willkür, und Souveränetät für gleichbedeutend mit Despotismus zu nehmen. Aber der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sei nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie), als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt, da hingegen die Souveränetät gerade im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besonderen Sphären und Geschäfte ausmacht, daß nämlich eine solche Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbständiges und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen (den man im allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdrucke das Wohl des Staats genannt hat) bestimmt und abhängig sei. Diese Idealität kommt auf die gedoppelte Weise zur Erscheinung. — Im friedlichen Zustande gehen die besonderen Sphären und Geschäfte den Gang der Befriedigung ihrer besonderen Geschäfte und Zwecke fort, und es ist teils nur die Weise der bewußtlosen Notwendigkeit der Sache, nach welcher ihre Selbstsucht in den Beitrag zur gegenseitigen Erhaltung und zur Erhaltung des Ganzen umschlägt (s. § 183), teils aber ist es die direkte Einwirkung von oben, wodurch sie sowohl zu dem Zwecke des Ganzen fortdauernd zurückgeführt und danach beschränkt (s. Regierungsgewalt § 289), als angehalten werden, zu dieser Erhaltung direkte Leistun-

[1]) In der 3. Aufl. § 371 (Phil. Bibl. Bd. 33, S. 327f.).

gen zu machen; — im Zustande der Not aber, es sei innerer oder äußerlicher, ist es die Souveränetät, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht, und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigentümlichen Wirklichkeit kommt (s. unten § 321).

§ 279.

2. Die Souveränetät, zunächst nur der allgemeine Gedanke dieser Idealität, existiert nur als die ihrer selbst gewisse Subjektivität und als die abstrakte, insofern grundlose Selbstbestimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin einer ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als Subjekt, die Persönlichkeit nur als Person, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffes seine für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der Monarch.

Die immanente Entwickelung einer Wissenschaft, die Ableitung ihres ganzen Inhalts aus dem einfachen Begriffe (— sonst verdient eine Wissenschaft wenigstens nicht den Namen einer philosophischen Wissenschaft —) zeigt das Eigentümliche, daß der eine und derselbe Begriff, hier der Wille, der anfangs, weil es der Anfang ist, abstrakt ist, sich erhält, aber seine Bestimmungen und zwar ebenso nur durch sich selbst verdichtet und auf diese Weise einen konkreten Inhalt gewinnt. So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstrakten Persönlichkeit, welches sich durch seine verschiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat, und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die Persönlichkeit des Staats ist, seine Gewißheit seiner selbst — dieses Letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegenstände, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht, und sie durch das: Ich will, beschließt, und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt. — Die Persön-

lichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber ferner, als unendliches sich auf sich Beziehendes, schlechthin nur Wahrheit und zwar seine nächste unmittelbare Wahrheit als Person, für sich seiendes Subjekt, und das für sich Seiende ist ebenso schlechthin Eines. Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine Person, der Monarch, wirklich. — Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung Idee, Wahrheit. — Eine sogenannte moralische Person, Gesellschaft, Gemeinde, Familie, so konkret sie in sich ist, hat die Persönlichkeit nur als Moment, abstrakt in ihr; sie ist darin nicht zur Wahrheit ihrer Existenz gekommen. Der Staat aber ist eben diese Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen. — Alle diese Bestimmungen sind schon für sich und in ihren Gestaltungen im ganzen Vorlauf dieser Abhandlung erörtert, aber hier darum wiederholt worden, weil man sie zwar in ihren besonderen Gestaltungen leicht zugibt, aber da sie gerade nicht wiedererkennt und auffaßt, wo sie in ihrer wahrhaften Stellung, nicht vereinzelt, sondern nach ihrer Wahrheit, als Momente der Idee vorkommen. — Der Begriff des Monarchen ist deswegen der schwerste Begriff für das Räsonnement, d. h. für die reflektierende Verstandesbetrachtung, weil es in den vereinzelten Bestimmungen stehen bleibt und darum dann auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das Ableiten aus Gründen kennt. So stellt es dann die Würde des Monarchen als etwas nicht nur der Form, sondern ihrer Bestimmung nach Abgeleitetes dar; vielmehr ist sein Begriff, nicht ein Abgeleitetes, sondern das schlechthin aus sich Anfangende zu sein. Am nächsten trifft daher hiermit die Vorstellung zu, das Recht des Monarchen als auf göttliche Autorität gegründet zu betrachten, denn darin ist das Unbedingte desselben enthalten. Aber es ist bekannt, welche Mißverständnisse sich hieran geknüpft haben, und die Aufgabe der philosophischen Betrachtung ist, eben dies Göttliche zu begreifen.

Volkssouveränetät kann in dem Sinn gesagt werden, daß ein Volk überhaupt nach außen ein Selbständiges sei und einen eigenen Staat ausmache wie das Volk von Großbritannien, aber das Volk von Eng-

land oder Schottland, Irland, oder von Venedig, Genua, Ceylon u. s. f. kein souveränes Volk mehr sei, seitdem sie aufgehört haben, eigene Fürsten oder oberste Regierungen für sich zu haben. — Man kann so auch von der Souveränetät nach innen sagen, daß sie im Volke residiere, wenn man nur überhaupt vom Ganzen spricht, ganz so wie vorhin (§ 277, 278) gezeigt ist, daß dem Staate Souveränetät zukomme. Aber Volkssouveränetät als im Gegensatze gegen die im Monarchen existierende Souveränetät genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveränetät zu sprechen angefangen hat, — in diesem Gegensatze gehört die Volkssouveränetät zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrunde liegt. Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gegliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der keine der Bestimmungen, die nur in dem in sich geformten Ganzen vorhanden sind, — Souveränetät, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei, — mehr zukommt. Damit daß solche auf eine Organisation, das Staatsleben, sich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dies unbestimmte Abstraktum zu sein, das in der bloß allgemeinen Vorstellung Volk heißt. — Wird unter der Volkssouveränetät die Form der Republik und zwar bestimmter der Demokratie verstanden (denn unter Republik begreift man sonstige mannigfache empirische Vermischungen, die in eine philosophische Betrachtung ohnehin nicht gehören), so ist teils oben (bei § 273 in der Anmerkung) das Nötige gesagt, teils kann gegen die entwickelte Idee nicht mehr von solcher Vorstellung die Rede sein. — In einem Volke, das weder als ein patriarchalischer Stamm, noch in dem unentwickelten Zustande, in welchem die Formen der Demokratie oder Aristokratie möglich sind (s. Anm. ebend.), noch sonst in einem willkürlichen und unorganischen Zustande vorgestellt, sondern als eine in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird, ist die Souveränetät als die Persönlichkeit des Ganzen, und diese in der ihrem Begriffe gemäßen Realität, als die Person des Monarchen.

Auf der vorhin bemerkten Stufe, auf welcher die

Einteilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie gemacht worden ist, dem Standpunkte der noch in sich bleibenden substantiellen Einheit, die noch nicht zu ihrer unendlichen Unterscheidung und Vertiefung in sich gekommen ist, tritt das Moment der letzten sich selbst bestimmenden Willensentscheidung nicht als immanentes organisches Moment des Staats für sich in eigentümliche Wirklichkeit heraus. Immer muß zwar auch in jenen unausgebildeteren Gestaltungen des Staats eine individuelle Spitze, entweder wie in den dahin gehörenden Monarchien für sich vorhanden sein, oder wie in den Aristokratien, vornehmlich aber in den Demokratien, sich in den Staatsmännern, Feldherren, nach Zufälligkeit und dem besonderen Bedürfnis der Umstände erheben; denn alle Handlung und Wirklichkeit hat ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers. Aber eingeschlossen in die gediegen bleibende Vereinung der Gewalten, muß solche Subjektivität des Entscheidens teils ihrem Entstehen und Hervortreten nach zufällig, teils überhaupt untergeordnet sein; nicht anderswo daher als jenseits solcher bedingten Spitzen konnte das unvermischte, reine Entscheiden, ein von außen her bestimmendes Fatum, liegen. Als Moment der Idee mußte es in die Existenz treten, aber außerhalb der menschlichen Freiheit und ihres Kreises, den der Staat befaßt, wurzelnd. — Hier liegt der Ursprung des Bedürfnisses, von Orakeln, dem Dämon (beim Sokrates), aus Eingeweiden der Tiere, dem Fressen und Fluge der Vögel u. s. f. die letzte Entscheidung über die großen Angelegenheiten und für die wichtigen Momente des Staats zu holen — eine Entscheidung, welche die Menschen, noch nicht die Tiefe des Selbstbewußtseins erfassend, und aus der Gediegenheit der substantiellen Einheit zu diesem Fürsichsein gekommen, noch nicht innerhalb des menschlichen Seins zu sehen die Stärke hatten. — Im Dämon des Sokrates (vergl. oben § 138) können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der Anfang der sich wissenden und damit wahrhaften Freiheit. Diese reelle Freiheit der Idee, da sie eben dies ist, jedem der Momente der Vernünftigkeit seine eigene, gegenwärtige, selbstbewußte Wirklichkeit zu

geben, ist es, welche somit die letzte sich selbst bestimmende Gewißheit, die die Spitze im Begriffe des Willens ausmacht, der Funktion eines Bewußtseins zuteilt. Diese letzte Selbstbestimmung kann aber nur insofern in die Sphäre der menschlichen Freiheit fallen, als sie die Stellung der für sich abgesonderten, über alle Besonderung und Bedingung erhabenen Spitze hat; denn nur so ist sie nach ihrem Begriffe wirklich.

§ 280.

3. Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser seiner Abstraktion einfach und daher unmittelbare Einzelnheit; in seinem Begriffe selbst liegt hiermit die Bestimmung der Natürlichkeit; der Monarch ist daher wesentlich als dieses Individuum, abstrahiert von allem anderen Inhalte, und dieses Individuum auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche Geburt, zur Würde des Monarchen bestimmt.

Dieser Übergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit ist rein spekulativer Natur, seine Erkenntnis gehört daher der logischen Philosophie an. Es ist übrigens im ganzen derselbe Übergang, welcher als die Natur des Willens überhaupt bekannt und der Prozeß ist, einen Inhalt aus der Subjektivität (als vorgestellten Zweck) in das Dasein zu übersetzen (§ 8). Aber die eigentümliche Form der Idee und des Überganges, der hier betrachtet wird, ist das unmittelbare Umschlagen der reinen Selbstbestimmung des Willens (des einfachen Begriffes selbst) in ein Dieses und natürliches Dasein, ohne die Vermittelung durch einen besonderen Inhalt — (einen Zweck im Handeln). — Im sogenannten ontologischen Beweise vom Dasein Gottes ist es dasselbe Umschlagen des absoluten Begriffes in das Sein, was die Tiefe der Idee in der neueren Zeit ausgemacht hat, was aber in der neuesten Zeit für das Unbegreifliche ausgegeben worden ist, — wodurch man denn, weil nur die Einheit des Begriffs und des Daseins (§ 23) die Wahrheit ist, auf das Erkennen der Wahrheit Verzicht geleistet hat. Indem das Bewußtsein des Verstandes diese Einheit nicht in sich hat und bei der Trennung der beiden Momente der Wahrheit stehen bleibt, gibt es etwa bei diesem

Gegenstande noch einen Glauben an jene Einheit zu. Aber indem die Vorstellung des Monarchen als dem gewöhnlichen Bewußtsein ganz anheimfallend angesehen wird, so bleibt hier um so mehr der Verstand bei seiner Trennung und den daraus fließenden Ergebnissen seiner räsonnierenden Gescheitheit stehen und leugnet dann, daß das Moment der letzten Entscheidung im Staate an und für sich (d. i. im Vernunftbegriff) mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden sei; woraus zunächst die Zufälligkeit dieser Verbindung, und indem die absolute Verschiedenheit jener Momente als das Vernünftige behauptet wird, weiter die Unvernünftigkeit solcher Verbindung gefolgert wird, so daß hieran sich die anderen, die Idee des Staates zerrüttenden, Konsequenzen knüpfen.

## § 281.

Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, das letzte grundlose Selbst des Willens und die damit ebenso grundlose Existenz, als der Natur anheimgestellte Bestimmung, — diese Idee des von der Willkür Unbewegten macht die Majestät des Monarchen aus. In dieser Einheit liegt die wirkliche Einheit des Staats, welche nur durch diese ihre innere und äußere Unmittelbarkeit, der Möglichkeit, in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt entnommen ist.

Geburts- und Erbrecht machen den Grund der Legitimität als Grund nicht eines bloß positiven Rechts, sondern zugleich in der Idee aus. — Daß durch die festbestimmte Thronfolge, d. i. die natürliche Succession, bei der Erledigung des Throns den Faktionen vorgebeugt ist, ist eine Seite, die mit Recht für die Erblichkeit desselben längst geltend gemacht worden ist. Diese Seite ist jedoch nur Folge, und zum Grunde gemacht zieht sie die Majestät in die Sphäre des Räsonnements herunter und gibt ihr, deren Charakter diese grundlose Unmittelbarkeit und dies letzte Insichsein ist, nicht die ihr immanente Idee des Staates, sondern etwas außer ihr, einen von ihr verschiedenen Gedanken, etwa das Wohl des Staates oder Volkes zu ihrer Begründung. Aus solcher Bestimmung kann wohl die Erblichkeit

durch medios terminos gefolgert werden; sie läßt aber auch andere medios terminos und damit andere Konsequenzen zu, — und es ist nur zu bekannt, welche Konsequenzen aus diesem Wohl des Volkes (salut du peuple) gezogen worden sind. — Deswegen darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee, hebt an und für sich die Natur der Majestät auf. — Das Wahlreich scheint leicht die natürlichste Vorstellung zu sein, d. h. sie liegt der Seichtigkeit des Gedankens am nächsten; weil es die Angelegenheit und das Interesse des Volks sei, das der Monarch zu besorgen habe, so müsse es auch der Wahl des Volkes überlassen bleiben, wen es mit der Besorgung seines Wohls beauftragen wolle, und nur aus dieser Beauftragung entstehe das Recht zur Regierung. Diese Ansicht, wie die Vorstellungen vom Monarchen als oberstem Staatsbeamten, von einem Vertragsverhältnisse zwischen demselben und dem Volke u. s. f. geht von dem Willen als Belieben, Meinung und Willkür der Vielen aus, — einer Bestimmung, die, wie längst betrachtet worden, in der bürgerlichen Gesellschaft als erste gilt, oder vielmehr sich nur geltend machen will, aber weder das Prinzip der Familie, noch weniger des Staats ist, überhaupt der Idee der Sittlichkeit entgegensteht. — Daß das Wahlreich vielmehr die schlechteste der Institutionen ist, ergibt sich schon für das Räsonnement aus den Folgen, die für dasselbe übrigens nur als etwas Mögliches und Wahrscheinliches erscheinen, in der Tat aber wesentlich in dieser Institution liegen. Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der partikuläre Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer Wahlkapitulation, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Diskretion des partikulären Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigentum, die Schwächung und der Verlust der Souveränetät des Staats, und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung hervorgeht.

§ 282.

Aus der Souveränetät des Monarchen fließt das Begnadigungsrecht der Verbrecher, denn ihr nur kommt

die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten.

Das Begnadigungsrecht ist eine der höchsten Anerkennungen der Majestät des Geistes. — Dies Recht gehört übrigens zu den Anwendungen oder Reflexen der Bestimmungen der höheren Sphäre auf eine vorhergehende. — Dergleichen Anwendungen aber gehören der besonderen Wissenschaft an, die ihren Gegenstand in seinem empirischen Umfange abzuhandeln hat (vergl. § 270 Anm. [S. 209]). — Zu solchen Anwendungen gehört auch, daß die Verletzungen des Staats überhaupt, oder der Souveränetät, Majestät und der Persönlichkeit des Fürsten, unter den Begriff des Verbrechens, der früher (§ 95 bis 102) vorgekommen ist, subsumiert, und zwar als die höchsten Verbrechen, [sowie] die besondere Verfahrungsart [dagegen] u. s. f. bestimmt werden.

## § 283.

Das zweite in der Fürstengewalt Enthaltene ist das Moment der Besonderheit, oder des bestimmten Inhalts und der Subsumtion desselben unter das Allgemeine. Insofern es eine besondere Existenz erhält, sind es oberste beratende Stellen und Individuen, die den Inhalt der vorkommenden Staatsangelegenheiten oder der aus vorhandenen Bedürfnissen nötig werdenden gesetzlichen Bestimmungen mit ihren objektiven Seiten, den Entscheidungsgründen, darauf sich beziehenden Gesetzen, Umständen u. s. f. zur Entscheidung vor den Monarchen bringen. Die Erwählung der Individuen zu diesem Geschäfte wie deren Entfernung fällt, da sie es mit der unmittelbaren Person des Monarchen zu tun haben, in seine unbeschränkte Willkür.

## § 284.

Insofern das Objektive der Entscheidung, die Kenntnis des Inhalts und der Umstände, die gesetzlichen und andere Bestimmungsgründe, allein der Verantwortung, d. i. des Beweises der Objektivität fähig ist und daher einer von dem persönlichen Willen des Monarchen als solchem unterschiedenen Beratung zukommen kann, sind diese beratenden Stellen oder Individuen allein der Verantwortung

unterworfen; die eigentümliche Majestät des Monarchen, als die letzte entscheidende Subjektivität, ist aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhoben.

§ 285.

Das dritte Moment der fürstlichen Gewalt betrifft das an und für sich Allgemeine, welches in subjektiver Rücksicht in dem Gewissen des Monarchen, in objektiver Rücksicht im Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen besteht; die fürstliche Gewalt setzt insofern die anderen Momente voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt.

§ 286.

Die objektive Garantie der fürstlichen Gewalt, der rechtlichen Succession nach der Erblichkeit des Thrones u. s. f. liegt darin, daß wie diese Sphäre ihre von den anderen durch die Vernunft bestimmten Momenten ausgeschiedene Wirklichkeit hat, ebenso die anderen für sich die eigentümlichen Rechte und Pflichten ihrer Bestimmung haben; jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigentümlichkeit.

Die monarchische Verfassung zur erblichen nach Primogenitur festbestimmten Thronfolge herausgearbeitet zu haben, so daß sie hiermit zum patriarchalischen Prinzip, von dem sie geschichtlich ausgegangen ist, aber in der höheren Bestimmung als die absolute Spitze eines organisch entwickelten Staates zurückgeführt worden, ist eines der späteren Resultate der Geschichte, das für die öffentliche Freiheit und vernünftige Verfassung am wichtigsten ist, obgleich es, wie vorhin bemerkt, wenn schon respektiert, doch häufig am wenigsten begriffen wird. Die ehemaligen bloßen Feudalmonarchien, sowie die Despotien zeigen in der Geschichte darum diese Abwechslung von Empörungen, Gewalttaten der Fürsten, innerlichen Kriegen, Untergang fürstlicher Individuen und Dynastien, und die daraus hervorgehende innere und äußere, allgemeine Verwüstung und Zerstörung, weil in solchem Zustand die Teilung des Staatsgeschäfts, indem seine Teile Vasallen, Paschas u. s. f. übertragen sind, nur mechanisch, nicht ein Unterschied der Bestimmung und Form, sondern nur ein Unterschied größerer oder geringerer Gewalt ist. So erhält und bringt jeder Teil,

indem er sich erhält, nur sich und darin nicht zugleich die anderen hervor, und hat zur unabhängigen Selbständigkeit alle Momente vollständig an ihm selbst. Im organischen Verhältnisse, in welchem Glieder, nicht Teile, sich zueinander verhalten, erhält jedes die anderen, indem es seine eigene Sphäre erfüllt; jedem ist für die eigene Selbsterhaltung ebenso die Erhaltung der anderen Glieder substantieller Zweck und Produkt. Die Garantien, nach denen gefragt wird, es sei für die Festigkeit der Thronfolge, der fürstlichen Gewalt überhaupt, für Gerechtigkeit, öffentliche Freiheit u. s. f., sind Sicherungen durch Institutionen. Als subjektive Garantien können Liebe des Volkes, Charakter, Eide, Gewalt u. s. f. angesehen werden, aber sowie von Verfassung gesprochen wird, ist die Rede nur von objektiven Garantien, den Institutionen, d. i. den organisch verschränkten und sich bedingenden Momenten. So sind sich öffentliche Freiheit überhaupt und Erblichkeit des Thrones gegenseitige Garantien und stehen im absoluten Zusammenhang, weil die öffentliche Freiheit die vernünftige Verfassung ist, und die Erblichkeit der fürstlichen Gewalt das, wie gezeigt, in ihrem Begriffe liegende Moment.

### b) Die Regierungsgewalt.

### § 287.

Von der Entscheidung ist die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen, überhaupt das Fortführen und Imstandeerhalten des bereits Entschiedenen, der vorhandenen Gesetze, Einrichtungen, Anstalten für gemeinschaftliche Zwecke u. dergl. unterschieden. Dies Geschäft der Subsumtion überhaupt begreift die Regierungsgewalt in sich, worunter ebenso die richterlichen und polizeilichen Gewalten begriffen sind, welche unmittelbarer auf das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft Beziehung haben und das allgemeine Interesse in diesen Zwecken geltend machen.

### § 288.

Die gemeinschaftlichen besonderen Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen und außer dem an und für sich seienden Allgemeinen des Staates selbst liegen (§ 256), haben ihre Verwaltung in den Korporationen

(§ 251) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände, und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter u. dergl. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen, einerseits das Privateigentum und Interesse dieser besonderen Sphären sind, und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht, andererseits diese Kreise den höheren Interessen des Staates untergeordnet sein müssen, wird sich für die Besetzung dieser Stellen im allgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und von einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben.

## § 289.

Die Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes erfordert eine Besorgung durch Abgeordnete der Regierungsgewalt, die exekutiven Staatsbeamten und die höheren beratenden, insofern kollegialisch konstituierten Behörden, welche in den obersten, den Monarchen berührenden Spitzen, zusammenlaufen.

Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz. Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besonderen Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staates um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat.

Die Verwaltung der Korporations-Angelegenheiten durch ihre eigenen Vorsteher wird, da sie zwar ihre eigentümlichen Interessen und Angelegenheiten, aber un-

vollständiger den Zusammenhang der entfernteren Bedingungen und die allgemeinen Gesichtspunkte kennen und vor sich haben, häufig ungeschickt sein — außerdem daß weitere Umstände dazu beitragen, z. B. die nahe Privat-Berührung und sonstige Gleichheit der Vorsteher mit den ihnen untergeordnet sein Sollenden, ihre mannigfachere Abhängigkeit u. s. f. Diese eigene Sphäre kann aber als dem Moment der formellen Freiheit überlassen angesehen werden, wo das eigene Erkennen, Beschließen und Ausführen, sowie die kleinen Leidenschaften und Einbildungen einen Tummelplatz haben, sich zu ergehen, — und dies um so mehr, je weniger der Gehalt der Angelegenheit, die dadurch verdorben, weniger gut, mühseliger u. s. f. besorgt wird, für das Allgemeinere des Staates von Wichtigkeit ist, und je mehr die mühselige oder törichte Besorgung solcher geringfügiger Angelegenheit in direktem Verhältnisse mit der Befriedigung und Meinung von sich steht, die daraus geschöpft wird.

## § 290.

In dem Geschäfte der Regierung findet sich gleichfalls die Teilung der Arbeit (§ 198) ein. Die Organisation der Behörden hat insofern die formelle, aber schwierige Aufgabe, daß von unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist, dasselbe auf konkrete Weise regiert werde, daß dies Geschäft aber in seine abstrakten Zweige geteilt sei, die von eigentümlichen Behörden als unterschiedenen Mittelpunkten behandelt werden, deren Wirksamkeit nach unten, sowie in der obersten Regierungsgewalt in eine konkrete Übersicht wieder zusammenlaufe.

## § 291.

Die Regierungsgeschäfte sind objektiver, für sich ihrer Substanz nach bereits entschiedener Natur (§ 287) und durch Individuen zu vollführen und zu verwirklichen. Zwischen beiden liegt keine unmittelbare natürliche Verknüpfung; die Individuen sind daher nicht durch die natürliche Persönlichkeit und die Geburt dazu bestimmt. Für ihre Bestimmung zu denselben ist das objektive Moment die Erkenntnis und der Erweis ihrer Befähigung, — ein Erweis, der dem Staate sein Bedürfnis, und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, sich dem allgemeinen Stande zu widmen, sichert.

§ 292.

Die subjektive Seite, daß dieses Individuum aus mehreren, deren es, da hier das Objektive nicht (wie z. B. bei der Kunst) in Genialität liegt, notwendig unbestimmt mehrere gibt, unter denen der Vorzug nichts absolut Bestimmbares ist, zu einer Stelle gewählt und ernannt und zur Führung des öffentlichen Geschäfts bevollmächtigt wird, diese Verknüpfung des Individuums und des Amtes, als zweier für sich gegeneinander immer zufälligen Seiten, kommt der fürstlichen als der entscheidenden und souveränen Staatsgewalt zu.

§ 293.

Die besonderen Staatsgeschäfte, welche die Monarchie den Behörden übergibt, machen einen Teil der objektiven Seite der dem Monarchen innewohnenden Souveränetät aus; ihr bestimmter Unterschied ist ebenso durch die Natur der Sache gegeben; und wie die Tätigkeit der Behörden eine Pflichterfüllung, so ist ihr Geschäft auch ein der Zufälligkeit entnommenes Recht.

§ 294.

Das Individuum, das durch den souveränen Akt (§ 292) einem amtlichen Berufe verknüpft ist, ist auf seine Pflichterfüllung, das Substantielle seines Verhältnisses, als Bedingung dieser Verknüpfung angewiesen, in welcher es als Folge dieses substantiellen Verhältnisses das Vermögen und die gesicherte Befriedigung seiner Besonderheit (§ 264) und Befreiung seiner äußeren Lage und Amtstätigkeit von sonstiger subjektiver Abhängigkeit und Einfluß findet.

Der Staat zählt nicht auf willkürliche, beliebige Leistungen (eine Rechtspflege z. B., die von fahrenden Rittern ausgeübt wurde), eben weil sie beliebig und willkürlich sind, und sich die Vollführung der Leistungen nach subjektiven Ansichten, ebenso wie die beliebige Nichtleistung und die Ausführung subjektiver Zwecke vorbehalten. Das andere Extrem zum fahrenden Ritter wäre in Beziehung auf den Staatsdienst das des Staatsbedienten, der bloß nach der Not, ohne wahrhafte Pflicht und ebenso ohne Recht seinem Dienste verknüpft wäre. — Der Staatsdienst fordert vielmehr die Aufopferung

selbständiger und beliebiger Befriedigung subjektiver Zwecke, und gibt eben damit das Recht, sie in der pflichtmäßigen Leistung, aber nur in ihr zu finden. Hierin liegt nach dieser Seite die Verknüpfung des allgemeinen und besonderen Interesses, welche den Begriff und die innere Festigkeit des Staates ausmacht (§ 260). — Das Amtsverhältnis ist gleichfalls kein Vertragsverhältnis (§ 75), obgleich ein gedoppeltes Einwilligen und ein Leisten von beiden Seiten vorhanden ist. Der Bedienstete ist nicht für eine einzelne zufällige Dienstleistung berufen, wie der Mandatarius, sondern legt das Hauptinteresse seiner geistigen und besonderen Existenz in dies Verhältnis. Ebenso ist es nicht eine ihrer Qualität nach äußerliche, nur besondere Sache, die er zu leisten hätte und die ihm anvertraut wäre; der Wert einer solchen ist als Inneres von ihrer Äußerlichkeit verschieden und wird bei der Nichtleistung des Stipulierten noch nicht verletzt (§ 77). Was aber der Staatsdiener zu leisten hat, ist wie es unmittelbar ist, ein Wert an und für sich. Das Unrecht durch Nichtleistung oder positive Verletzung (dienstwidrige Handlung, und beides ist eine solche) ist daher Verletzung des allgemeinen Inhalts selbst (vergl. § 95, ein negativ unendliches Urteil), deswegen Vergehen oder auch Verbrechen. — Durch die gesicherte Befriedigung des besonderen Bedürfnisses ist die äußere Not gehoben, welche, die Mittel dazu auf Kosten der Amtstätigkeit und Pflicht zu suchen, veranlassen kann. In der allgemeinen Staatsgewalt finden die mit seinen Geschäften Beauftragten Schutz gegen die andere subjektive Seite, gegen die Privatleidenschaften der Regierten, deren Privatinteresse u. s. f. durch das Geltendmachen des Allgemeinen dagegen beleidigt wird.

## § 295.

Die Sicherung des Staates und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von seiten der Behörden und ihrer Beamten liegt einerseits unmittelbar in ihrer Hierarchie und Verantwortlichkeit, andererseits in der Berechtigung der Gemeinden, Korporationen, als wodurch die Einmischung subjektiver Willkür in die den Beamten anvertraute Gewalt für sich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von oben, von unten ergänzt wird.

Im Benehmen und in der Bildung der Beamten liegt der Punkt, wo die Gesetze und Entscheidungen der Regierung die Einzelnheit berühren und in der Wirklichkeit geltend gemacht werden. Dies ist somit die Stelle, von welcher die Zufriedenheit und das Zutrauen der Bürger zur Regierung, sowie die Ausführung oder Schwächung und Vereitelung ihrer Absichten nach der Seite abhängt, daß die Art und Weise der Ausführung von der Empfindung und Gesinnung leicht so hoch angeschlagen wird als der Inhalt des Auszuführenden selbst, der schon für sich eine Last enthalten kann. In der Unmittelbarkeit und Persönlichkeit dieser Berührung liegt es, daß die Kontrolle von oben von dieser Seite unvollständiger ihren Zweck erreicht, der auch an dem gemeinschaftlichen Interesse der Beamten als eines gegen die Untergebenen und gegen die Oberen sich zusammenschließenden Standes, Hindernisse finden kann, deren Beseitigung insbesondere bei etwa sonst noch unvollkommeneren Institutionen, das höhere Eingreifen der Souveränetät (wie z. B. Friedrichs II. in der berüchtigtgemachten Müller Arnoldschen Sache) erfordert und berechtigt.

§ 296.

Daß aber die Leidenschaftslosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens Sitte werde, hängt teils mit der direkten sittlichen und Gedankenbildung zusammen, welche dem, was die Erlernung der sogenannten Wissenschaften der Gegenstände dieser Sphären, die erforderliche Geschäftseinübung, die wirkliche Arbeit u. s. f. von Mechanismus u. dergl. in sich hat, das geistige Gleichgewicht hält; teils ist die Größe des Staats ein Hauptmoment, wodurch sowohl das Gewicht von Familien- und anderen Privatverbindungen geschwächt, als auch Rache, Haß und andere solche Leidenschaften ohnmächtiger und damit stumpfer werden; in der Beschäftigung mit den in dem großen Staate vorhandenen großen Interessen gehen für sich diese subjektiven Seiten unter und erzeugt sich die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte.

§ 297.

Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Hauptteil des Mittelstandes aus, in welchen

die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtsein der Masse eines Volkes fällt. Daß er nicht die isolierte Stellung einer Aristokratie nehme, und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrenschaft werde, wird durch die Institutionen der Souveränetät von oben herab und der Korporationsrechte von unten herauf bewirkt.

So hatte sich vormals die Rechtspflege, deren Objekt das eigentümliche Interesse aller Individuen ist, dadurch, daß die Kenntnis des Rechts sich in Gelehrsamkeit und fremde Sprache und die Kenntnis des Rechtsganges in verwickelten Formalismus verhüllte, in ein Instrument des Gewinns und der Beherrschung verwandelt.

### c) Die gesetzgebende Gewalt.

### § 298.

Die gesetzgebende Gewalt betrifft die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbestimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. Diese Gewalt ist selbst ein Teil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer deren direkten Bestimmung liegt, aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwickelung erhält.

### § 299.

Diese Gegenstände bestimmen sich in Beziehung auf die Individuen näher nach den zwei Seiten: α) was durch den Staat ihnen zugute kommt, und sie zu genießen und β) was sie demselben zu leisten haben. Unter jenem sind die privatrechtlichen Gesetze überhaupt, die Rechte der Gemeinden und Korporationen und ganz allgemeine Veranstaltungen und indirekt (§ 298) das Ganze der Verfassung begriffen. Das zu Leistende aber kann nur, indem es auf Geld, als den existierenden allgemeinen Wert der Dinge und der Leistungen, reduziert wird, auf eine gerechte Weise und zugleich auf eine Art bestimmt werden, daß die besonderen Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, durch seine Willkür vermittelt werden.

Was Gegenstand der allgemeinen Gesetzgebung und was der Bestimmung der Administrativ-Behörden und der

Regulierung der Regierung überhaupt anheim zu stellen sei, läßt sich zwar im allgemeinen so unterscheiden, daß in jene nur das dem Inhalte nach ganz Allgemeine, die gesetzlichen Bestimmungen, in diese aber das Besondere und die Art und Weise der Exekution falle. Aber völlig bestimmt ist diese Unterscheidung schon dadurch nicht, daß das Gesetz, damit es Gesetz, nicht ein bloßes Gebot überhaupt sei (wie „du sollst nicht töten“, vergl. mit Anm. zum § 140 S. 124), in sich bestimmt sein muß; je bestimmter es aber ist, desto mehr nähert sich sein Inhalt der Fähigkeit, so wie es ist, ausgeführt zu werden. Zugleich aber würde die so weit gehende Bestimmung den Gesetzen eine empirische Seite geben, welche in der wirklichen Ausführung Abänderungen unterworfen werden müßte, was dem Charakter von Gesetzen Abbruch täte. In der organischen Einheit der Staatsgewalten liegt es selbst, daß es ein Geist ist, der das Allgemeine festsetzt, und der es zu seiner bestimmten Wirklichkeit bringt und ausführt. — Es kann im Staate zunächst auffallen, daß von den vielen Geschicklichkeiten, Besitztümern, Tätigkeiten, Talenten und darin liegenden unendlich mannigfaltigen lebendigen Vermögen, die zugleich mit Gesinnung verbunden sind, der Staat keine direkte Leistung fordert, sondern nur das eine Vermögen in Anspruch nimmt, das als Geld erscheint. — Die Leistungen, die sich auf die Verteidigung des Staates gegen Feinde beziehen, gehören erst zu der Pflicht der folgenden Abteilung. In der Tat ist das Geld aber nicht ein besonderes Vermögen neben den übrigen, sondern es ist das Allgemeine derselben, insofern sie sich zu der Äußerlichkeit des Daseins produzieren, in der sie als eine Sache gefaßt werden können. Nur an dieser äußerlichsten Spitze ist die quantitative Bestimmtheit und damit die Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen möglich. — Plato läßt in seinem Staate die Individuen den besonderen Ständen durch die Oberen zuteilen und ihnen ihre besonderen Leistungen auflegen (vergl. § 185, Anm.); in der Feudalmonarchie hatten Vasallen ebenso unbestimmte Dienste, aber auch in ihrer Besonderheit, z. B. das Richteramt u. s. f. zu leisten; die Leistungen im Orient, Ägypten für die unermeßlichen Architekturen u. s. f. sind ebenso von besonderer Qualität u. s. f. In diesen Verhältnissen mangelt das Prinzip der subjek-

tiven Freiheit, daß das substantielle Tun des Individuums, das in solchen Leistungen ohnehin seinem Inhalte nach ein Besonderes ist, durch seinen besonderen Willen vermittelt sei; — ein Recht, das allein durch die Forderung der Leistungen in der Form des allgemeinen Wertes möglich, und das der Grund ist, der diese Verwandlung herbeigeführt hat.

## § 300.

In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität sind zunächst die zwei anderen Momente wirksam, das monarchische als dem die höchste Entscheidung zukommt, — die Regierungsgewalt als das, mit der konkreten Kenntnis und Übersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten und den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen, sowie mit der Kenntnis der Bedürfnisse der Staatsgewalt insbesondere, beratende Moment, — endlich das ständische Element.

## § 301.

Das ständische Element hat die Bestimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur an sich, sondern auch für sich, d. i. daß das Moment der subjektiven formellen Freiheit, das öffentliche Bewußtsein als empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen, darin zur Existenz komme.

Der Ausdruck: die Vielen (*οἱ πολλοί*) bezeichnet die empirische Allgemeinheit richtiger als das gäng und gäbe: Alle. Denn wenn man sagen wird, daß es sich von selbst verstehe, daß unter diesen Allen zunächst wenigstens die Kinder, Weiber u. s. f. nicht gemeint seien, so versteht es sich hiermit noch mehr von selbst, daß man den ganz bestimmten Ausdruck: Alle nicht gebrauchen sollte, wo es sich um noch etwas ganz Unbestimmtes handelt. — Es sind überhaupt so unsäglich viele schiefe und falsche Vorstellungen und Redensarten über Volk, Verfassung und Stände in den Umlauf der Meinung gekommen, daß es eine vergebliche Mühe wäre, sie aufführen, erörtern und berichtigen zu wollen. Die Vorstellung, die das gewöhnliche Bewußtsein über die Notwendigkeit oder Nützlichkeit der Konkurrenz von Ständen zunächst vor sich zu haben pflegt, ist vornehmlich etwa, daß die Abgeordneten aus dem Volk oder

gar das Volk es am besten verstehen müsse, was zu seinem Besten diene, und daß es den ungezweifelt besten Willen für dieses Beste habe. Was das erstere betrifft, so ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Teil ausdrückt, der nicht weiß was er will. Zu wissen, was man will, und noch mehr was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist. — Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben notwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, sowie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste tun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Versammlungen das Beste tun müssen, — sondern sie liegt teils wohl in einer Zutat von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten, und insbesondere in dringendere und speziellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in konkreter Anschauung vor sich haben, teils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Zensur Vieler und zwar eine öffentliche Zensur mit sich führt, schon im voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten, — eine Nötigung, die ebenso für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben (§ 272 Anm.) bemerkt worden, daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; — eine Voraussetzung, die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Rekrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privatstandpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese auf Kosten des allgemeinen Interesses ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seien, da hingegen die anderen Momente der Staatsgewalt schon

für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt und dem allgemeinen Zwecke gewidmet sind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so teilt auch jede andere der Staatsinstitutionen dies mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu sein, und es gibt darunter Institutionen, wie die Souveränetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung u. s. f., in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigentümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß dies Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Notwendigkeit, welche nicht mit äußeren Notwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte.

## § 302.

Als vermittelndes Organ betrachtet, stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits, und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den Sinn und die Gesinnung des Staats und der Regierung als der Interessen der besonderen Kreise und der Einzelnen. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisierten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isoliert und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkür erscheine, noch daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen sich isolieren, oder noch mehr, daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer Menge und eines Haufens, zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen.

Es gehört zu den wichtigsten logischen Einsichten, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatze stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu sein aufhört und organisches Moment ist, daß es

zugleich Mitte ist. Bei dem hier betrachteten Gegenstand ist es um so wichtiger, diese Seite herauszuheben, weil es zu den häufigen, aber höchst gefährlichen Vorurteilen gehört, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des Gegensatzes gegen die Regierung, als ob dies ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen. Organisch, d. i. in die Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittelung. Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen. — Das Zeichen, daß der Widerstreit nicht dieser Art ist, ergibt sich der Natur der Sache nach dadurch, wenn die Gegenstände desselben nicht die wesentlichen Elemente des Staatsorganismus, sondern speziellere und gleichgültigere Dinge betreffen, und die Leidenschaft, die sich doch an diesen Inhalt knüpft, zur Parteisucht um ein bloß subjektives Interesse, etwa um die höheren Staatsstellen, wird.

## § 303.

Der allgemeine, näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Tätigkeit zu haben; in dem ständischen Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der Privatstand zu einer politischen Bedeutung und Wirksamkeit. Derselbe kann nun dabei weder als bloße ungeschiedene Masse, noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, sondern als das, was er bereits ist, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältnis, und in den auf die besonderen Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden Stand (§ 201 ff.). Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das im Staate wirkliche Besondere an das Allgemeine an.

Dies geht gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privatstand zur Teilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der Einzelnen erscheinen müsse, sei es, daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen, oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabei exerzieren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet

schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen, aber nur als die Menge, — eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre. Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom Volke, dieser unorganischen Gesamtheit, sprechen hört, so kann man schon zum voraus wissen, daß man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat. — Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. i. in den Standpunkt der höchsten konkreten Allgemeinheit eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt, und stellt dieses sozusagen, in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelnheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechtigte Grundlage sein würde. — Obgleich in den Vorstellungen sogenannter Theorien die Stände der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt und die Stände in politischer Bedeutung weit auseinander liegen, so hat doch die Sprache noch diese Vereinigung erhalten, die früher ohnehin vorhanden war.

## § 304.

Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bestimmung. Seine zunächst abstrakte Stellung, nämlich des Extrems der empirischen Allgemeinheit gegen das fürstliche oder monarchische Prinzip überhaupt, — in der nur die Möglichkeit der Übereinstimmung, und damit ebenso die Möglichkeit feindlicher Entgegensetzung liegt, — diese abstrakte Stellung wird nur dadurch zum vernünftigen Verhältnisse (zum Schlusse, vergl. Anm. zu § 302), daß ihre Vermittelung zur Existenz kommt. Wie von seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§ 300) schon diese Bestimmung hat, so muß auch

von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt sein, wesentlich als das Moment der Mitte zu existieren.

§ 305.

Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Prinzip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituiert zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich, der das Familienleben und, in Rücksicht der Subsistenz, den Grundbesitz zu seiner Basis, somit in Rücksicht seiner Besonderheit ein auf sich beruhendes Wollen, und die Naturbestimmung, welche das fürstliche Element in sich schließt, mit diesem gemein hat.

§ 306.

Für die politische Stellung und Bedeutung wird er näher konstituiert, insofern sein Vermögen ebenso unabhängig vom Staatsvermögen als von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes überhaupt, — wie von der Gunst der Regierungsgewalt so von der Gunst der Menge, und selbst gegen die eigene Willkür dadurch festgestellt ist, daß die für diese Bestimmung berufenen Mitglieder dieses Standes, des Rechts der anderen Bürger, teils über ihr ganzes Eigentum frei zu disponieren, teils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern, an sie übergehend zu wissen, entbehren; — das Vermögen wird so ein unveräußerliches, mit dem Majorate belastetes Erbgut.

§ 307.

Das Recht dieses Teils des substantiellen Standes ist auf diese Weise zwar einerseits auf das Naturprinzip der Familie gegründet, dieses aber zugleich durch harte Aufopferungen für den politischen Zweck verkehrt, womit dieser Stand wesentlich an die Tätigkeit für diesen Zweck angewiesen und gleichfalls infolge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die Geburt dazu berufen und berechtigt ist. Damit hat er die feste, substantielle Stellung zwischen der subjektiven Willkür oder Zufälligkeit der beiden Extreme, und wie er (s. vorherg. §) ein Gleichnis des Moments der fürstlichen Gewalt in sich trägt, so teilt er auch mit dem anderen Extreme die im übrigen gleichen Bedürfnisse und gleichen Rechte, und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft.

## § 308.

In den anderen Teil des ständischen Elements fällt die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, wesentlich aber wegen der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung, nur durch Abgeordnete eintreten kann. Insofern diese von der bürgerlichen Gesellschaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß dies diese tut als das, was sie ist, — somit nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporären Akt sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd, sondern als in ihre ohnehin konstituierten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert, welche auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten. In ihrer Berechtigung zu solcher von der fürstlichen Gewalt aufgerufenen Abordnung, wie in der Berechtigung des ersten Standes zur Erscheinung (§ 307) findet die Existenz der Stände und ihrer Versammlung eine konstituierte, eigentümliche Garantie.

Daß alle einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates Anteil haben sollen, weil diese Alle Mitglieder des Staates, und dessen Angelegenheiten die Angelegenheiten aller sind, bei denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu sein ein Recht haben, — diese Vorstellung, welche das demokratische Element ohne alle vernünftige Form in den Staats-Organismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte, liegt darum so nahe, weil sie bei der abstrakten Bestimmung, Mitglied des Staates zu sein, stehen bleibt, und das oberflächliche Denken sich an Abstraktionen hält. Die vernünftige Betrachtung, das Bewußtsein der Idee, ist konkret und trifft insofern mit dem wahrhaften praktischen Sinne, der selbst nichts anderes als der vernünftige Sinn, der Sinn der Idee ist, zusammen, — der jedoch nicht mit bloßer Geschäftsroutine und dem Horizonte einer beschränkten Sphäre zu verwechseln ist. Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen. Seine allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, Privatperson und als denkendes ebensosehr Bewußt-

sein und Wollen des Allgemeinen zu sein; dieses Bewußtsein und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern erfüllt und wirklich lebendig, wenn es mit der Besonderheit, — und diese ist der besondere Stand und Bestimmung, — erfüllt ist; oder das Individuum ist Gattung, hat aber seine immanente allgemeine Wirklichkeit als nächste Gattung. — Seine wirkliche und lebendige Bestimmung für das Allgemeine erreicht es daher zunächst in seiner Sphäre der Korporation, Gemeinde u. s. f. (§ 251), wobei ihm offen gelassen ist, durch seine Geschicklichkeit in jede, für die es sich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten. Eine andere Voraussetzung, die in der Vorstellung, daß alle an den Staatsangelegenheiten teilhaben sollen, liegt, daß nämlich alle sich auf diese Angelegenheiten verstehen, ist ebenso abgeschmackt, als man sie dessen ungeachtet häufig hören kann. In der öffentlichen Meinung (s. § 316) aber ist jedem der Weg offen, auch sein subjektives Meinen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen.

§ 309.

Da die Abordnung zur Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen als die Abordnenden, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen. Sie haben damit nicht das Verhältnis, kommittierte oder Instruktionen überbringende Mandatarien zu sein, um so weniger, als die Zusammenkunft die Bestimmung hat, eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam beratende Versammlung zu sein.

§ 310.

Die Garantie der diesem Zweck entsprechenden Eigenschaften und der Gesinnung, — da das unabhängige Vermögen schon in dem ersten Teile der Stände sein Recht verlangt, — zeigt sich bei dem zweiten Teile, der aus dem beweglichen und veränderlichen Elemente der bürger-

lichen Gesellschaft hervorgeht, vornehmlich in der, durch wirkliche Geschäftsführung, in obrigkeitlichen oder Staatsämtern erworbenen und durch die Tat bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntnis der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, und dem dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staates.

Die subjektive Meinung von sich findet leicht die Forderung solcher Garantien, wenn sie in Rücksicht auf das sogenannte Volk gemacht wird, überflüssig, ja selbst etwa beleidigend. Der Staat hat aber das Objektive, nicht eine subjektive Meinung und deren Selbstzutrauen zu seiner Bestimmung; die Individuen können nur das für ihn sein, was an ihnen objektiv erkennbar und erprobt ist, und er hat hierauf bei diesem Teile des ständischen Elements um so mehr zu sehen, als derselbe seine Wurzel in den auf das Besondere gerichteten Interessen und Beschäftigungen hat, wo die Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Willkür ihr Recht sich zu ergehen hat. — Die äußere Bedingung, ein gewisses Vermögen, erscheint bloß für sich genommen als das einseitige Extrem der Äußerlichkeit gegen das andere ebenso einseitige, das bloß subjektive Zutrauen und die Meinung der Wählenden. Eins wie das andere macht in seiner Abstraktion einen Kontrast gegen die konkreten Eigenschaften, die zur Beratung von Staatsgeschäften erforderlich, und die in den im § 302 angedeuteten Bestimmungen enthalten sind. — Ohnehin hat bei der Wahl zu obrigkeitlichen und anderen Ämtern der Genossenschaften und Gemeinden die Eigenschaft des Vermögens schon die Sphäre, wo sie ihre Wirkung hat ausüben können, besonders wenn manche dieser Geschäfte unentgeltlich verwaltet werden, und direkt in Rücksicht auf das ständische Geschäft, wenn die Mitglieder kein Gehalt beziehen.

## § 311.

Die Abordnung, als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat ferner den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren speziellen Bedürfnissen, Hindernissen, besonderen Interessen bekannt seien und ihnen selbst angehören. Indem sie nach der Natur der bürgerlichen Gesellschaft von ihren verschiedenen Korporationen ausgeht (§ 308), und

die einfache Weise dieses Ganges nicht durch Abstraktionen und die atomistischen Vorstellungen gestört wird, so erfüllt sie damit unmittelbar jenen Gesichtspunkt, und Wählen ist entweder überhaupt etwas Überflüssiges oder reduziert sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür.

Es bietet sich von selbst das Interesse dar, daß unter den Abgeordneten sich für jeden besonderen großen Zweig der Gesellschaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. s. f. Individuen befinden, die ihn gründlich kennen und ihm selbst angehören; — in der Vorstellung eines losen unbestimmten Wählens ist dieser wichtige Umstand nur der Zufälligkeit preisgegeben. Jeder solcher Zweig hat aber gegen den anderen gleiches Recht, repräsentiert zu werden. Wenn die Abgeordneten als *Repräsentanten* betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht *Repräsentanten* als von *Einzelnen*, von einer Menge seien, sondern *Repräsentanten* einer der wesentlichen *Sphären* der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen. Das Repräsentieren hat damit auch nicht mehr die Bedeutung, daß einer *an der Stelle eines anderen* sei, sondern das Interesse selbst ist in seinem Repräsentanten *wirklich gegenwärtig*, sowie der Repräsentant für sein eigenes objektives Element da ist. — Von dem Wählen durch die vielen Einzelnen kann noch bemerkt werden, daß notwendig besonders in großen Staaten die *Gleichgültigkeit* gegen das Geben seiner Stimme, als die in der Menge eine unbedeutende Wirkung hat, eintritt, und die Stimmberechtigten, diese Berechtigung mag ihnen als etwas noch so Hohes angeschlagen und vorgestellt werden, eben zum Stimmgeben nicht erscheinen; — so daß aus solcher Institution vielmehr das Gegenteil ihrer Bestimmung erfolgt und die Wahl in die Gewalt Weniger, einer Partei, somit des besonderen, zufälligen Interesses fällt, das gerade neutralisiert werden sollte.

## § 312.

Von den zwei im ständischen Elemente enthaltenen Seiten (§ 305, 308) bringt jede in die Beratung eine besondere Modifikation, und weil überdem das eine Moment die eigentümliche Funktion der Vermittelung innerhalb dieser Sphäre und zwar zwischen Existierenden hat, so er-

gibt sich für dasselbe gleichfalls eine abgesonderte Existenz; die ständische Versammlung wird sich somit in zwei Kammern teilen.

§ 313.

Durch diese Sonderung erhält nicht nur die Reife der Entschließung vermittelst einer Mehrheit von Instanzen ihre größere Sicherung, und wird die Zufälligkeit einer Stimmung des Augenblicks, wie die Zufälligkeit, welche die Entscheidung durch die Mehrheit der Stimmenanzahl annehmen kann, entfernt, sondern vornehmlich kommt das ständische Element weniger in den Fall, der Regierung direkt gegenüberzustehen, oder im Falle das vermittelnde Moment sich gleichfalls auf der Seite des zweiten Standes befindet, wird das Gewicht seiner Ansicht um so mehr verstärkt, als sie so unparteiischer und sein Gegensatz neutralisiert erscheint.

§ 314.

Da die Institution von Ständen nicht die Bestimmung hat, daß durch sie die Angelegenheit des Staates an sich aufs beste beraten und beschlossen werde, von welcher Seite sie nur einen Zuwachs ausmachen (§ 301), sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberaten und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten, in Rücksicht der an der Regierung nicht teilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellchaft, das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, so erhält zunächst das Moment der allgemeinen Kenntnis durch die Öffentlichkeit der Ständeverhandlungen seine Ausdehnung.

§ 315.

Die Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen hat die allgemeinere Seite, daß so die öffentliche Meinung erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urteilen, kommt; sodann auch die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten

lernt. Wie diese Talente an solcher Öffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwickelung und einen Schauplatz hoher Ehre erhalten, so ist sie wieder das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge, und ein Bildungsmittel für diese und zwar eines der größten.

### § 316.

Die formelle, subjektive Freiheit, daß die Einzelnen als solche ihr eigenes Urteilen, Meinen und Raten über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches öffentliche Meinung heißt, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre, ist darin mit seinem Gegenteile, dem für sich Eigentümlichen und Besonderen des Meinens der Vielen, verknüpft; diese Existenz ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst, das Erkennen als Erscheinung; die Wesentlichkeit ebenso unmittelbar als die Unwesentlichkeit.

### § 317.

Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes als der durch Alle in Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. — Zugleich, wie dies Innere ins Bewußtsein tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, teils für sich, teils zum Behuf des konkreten Räsonnierens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staates und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntnis und Beurteilung ein. Indem es dabei um das Bewußtsein der Eigentümlichkeit der Ansicht und Kenntnis zu tun ist, so ist eine Meinung, je schlechter ihr Inhalt ist, desto eigentümlicher; denn das Schlechte ist das in seinem Inhalte ganz Besondere und Eigentümliche, das Vernünftige dagegen das an und für sich Allgemeine, und das Eigentümliche ist das, worauf das Meinen sich etwas einbildet.

Es ist darum nicht für eine Verschiedenheit subjektiver Ansicht zu halten, wenn es das eine Mal heißt:

Vox populi, vox dei;

und das andere Mal (bei Ariosto*) z. B.):

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.

Beides liegt zumal in der öffentlichen Meinung; — indem in ihr Wahrheit und endloser Irrtum so unmittelbar vereinigt ist, so ist es mit dem einen oder dem anderen nicht wahrhafter Ernst. Womit es Ernst ist, dies kann schwer zu unterscheiden scheinen; in der Tat wird es dies auch sein, wenn man sich an die unmittelbare Äußerung der öffentlichen Meinung hält. Indem aber das Substantielle ihr Inneres ist, so ist es nur mit diesem wahrhaft Ernst; dies kann aber nicht aus ihr, sondern eben darum, weil es das Substantielle ist, nur aus und für sich selbst erkannt werden. Welche Leidenschaft in das Gemeinte auch gelegt sei, und wie ernsthaft behauptet oder angegriffen und gestritten werde, so ist dies kein Kriterium über das, um was es in der Tat zu tun sei; aber dies Meinen würde am allerwenigsten sich darüber verständigen lassen, daß seine Ernsthaftigkeit nichts Ernstliches sei. — Ein großer Geist[1]) hat die Frage zur öffentlichen Beantwortung aufgestellt, ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen? Man mußte antworten, daß ein Volk über seine substantielle Grundlage, das Wesen und bestimmten Charakter seines Geistes sich nicht täuschen lasse, aber über die Weise, wie es diesen weiß, und nach dieser Weise seine Handlungen, Ereignisse u.s.f. beurteilt, — von sich selbst getäuscht wird.

## § 318.

Die öffentliche Meinung verdient daher ebenso geachtet, als verachtet zu werden, dieses nach ihrem kon-

*) Oder bei Goethe:

Zuschlagen kann die Masse,
Da ist sie respektabel:
Urteilen gelingt ihr miserabel.

[1]) Friedrich der Große durch die Preisfrage der Berliner Akademie von 1778: S'il peut être utile de tromper un peuple? (Harnack, Gesch. der Preuß. Akademie, kl. Ausg., S. 321 ff.) Vgl. Goethe, Gedichte, Epigrammatisch: Lug und Trug. Die Frage wurde schon im Altertum verhandelt und im 18. Jahrh. mit Vorliebe bejahend beantwortet.

kreten Bewußtsein und Äußerung, jenes nach ihrer wesentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Konkrete nur scheint. Da sie in ihr nicht den Maßstab der Unterscheidung noch die Fähigkeit hat, die substantielle Seite zum bestimmten Wissen in sich heraufzuheben, so ist die Unabhängigkeit von ihr die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seinerseits sicher sein, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurteile machen werde.

§ 319.

Die Freiheit der öffentlichen Mitteilung — (deren eines Mittel, die Presse, was es an weitreichender Berührung vor dem anderen, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurücksteht), — die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre direkte Sicherung in den ihre Ausschweifungen teils verhindernden, teils bestrafenden polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirekte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Öffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist, — in letzterem, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staates ausspricht und anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt, hauptsächlich die Meinung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigentümlicher Wichtigkeit und Wirkung sei; — ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich notwendig bald heruntergebracht hat.

Preßfreiheit definieren als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, was man will, stehet dem parallel, wenn man die Freiheit überhaupt als die Freiheit angibt, zu tun, was man will. — Solches Reden gehört der noch ganz ungebildeten Roheit und Oberflächlichkeit des Vorstellens an. Es ist übrigens der Natur der Sache nach nirgends, daß der Formalismus so hartnäckig festhält und so wenig sich verständigen läßt, als in dieser Materie. Denn der Gegenstand ist das Flüchtigste, Besonderste, Zufälligste des Meinens in unendlicher Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Wendungen; über die direkte Aufforderung zum Diebstahl, Mord, Aufruhr u. s. f.

hinaus liegt die Kunst und Bildung der Äußerung, die für sich als ganz allgemein und unbestimmt erscheint, aber teils zugleich auch eine ganz bestimmte Bedeutung versteckt, teils mit Konsequenzen zusammenhängt, die nicht wirklich ausgedrückt sind, und von denen es unbestimmbar ist, sowohl ob sie richtig folgen, als auch ob sie in jener Äußerung enthalten sein sollen. Diese Unbestimmbarkeit des Stoffes und der Form läßt die Gesetze darüber diejenige Bestimmtheit nicht erreichen, welche vom Gesetz gefordert wird, und macht das Urteil, indem Vergehen, Unrecht, Verletzung hier die besonderste subjektivste Gestalt haben, gleichfalls zu einer ganz subjektiven Entscheidung. Außerdem ist die Verletzung an die Gedanken, die Meinung und den Willen der anderen gerichtet, diese sind das Element, in welchem sie eine Wirklichkeit erlangt; dieses Element gehört aber der Freiheit der anderen an, und es hängt daher von diesen ab, ob jene verletzende Handlung eine wirkliche Tat ist. — Gegen die Gesetze kann daher sowohl ihre Unbestimmtheit aufgezeigt werden, als sich für die Äußerung Wendungen und Formierungen des Ausdrucks erfinden lassen, wodurch man die Gesetze umgeht oder die richterliche Entscheidung als ein subjektives Urteil behauptet wird. Ferner kann dagegen, wenn die Äußerung als eine verletzende Tat behandelt wird, behauptet werden, daß es keine Tat, sondern sowohl nur ein Meinen und Denken als nur ein Sagen sei; so wird in einem Atem aus der bloßen Subjektivität des Inhalts und der Form, aus der Unbedeutendheit und Unwichtigkeit eines bloßen Meinens und Sagens die Straflosigkeit desselben, und für eben dieses Meinen als für mein und zwar geistigstes Eigentum und für das Sagen als für die Äußerung und Gebrauch dieses meines Eigentums der hohe Respekt und Achtung gefordert. — Das Substantielle aber ist und bleibt, daß Verletzung der Ehre von Individuen überhaupt, Verleumdung, Schmähung, Verächtlichmachung der Regierung, ihrer Behörden und Beamten, der Person des Fürsten insbesondere, Verhöhnung der Gesetze, Aufforderung zum Aufruhr u. s. f. Verbrechen, Vergehen mit den mannigfaltigsten Abstufungen sind. Die größere Unbestimmbarkeit, welche solche Handlungen durch das Element erhalten, worin sie ihre Äußerung haben, hebt jenen ihren substantiellen Charakter nicht auf, und hat deswegen nur die Folge,

daß der subjektive Boden, auf welchem sie begangen werden, auch die Natur und Gestalt der Reaktion bestimmt; dieser Boden des Vergehens selbst ist es, welcher in der Reaktion, sei sie nun als polizeiliche Verhinderung der Verbrechen, oder als eigentliche Strafe bestimmt, die Subjektivität der Ansicht, Zufälligkeit u. dergl. zur Notwendigkeit macht. Der Formalismus legt sich hier, wie immer darauf, aus einzelnen Seiten, die der äußerlichen Erscheinung angehören, und aus Abstraktionen, die er daraus schöpft, die substantielle und konkrete Natur der Sache wegzuräsonnieren. — Die Wissenschaften aber, da sie, wenn sie nämlich anders Wissenschaften sind, sowohl sich überhaupt nicht auf dem Boden des Meinens und subjektiver Ansichten befinden, als auch ihre Darstellung nicht in der Kunst der Wendungen, des Anspielens, halben Aussprechens und Versteckens, sondern in dem unzweideutigen, bestimmten und offenen Aussprechen der Bedeutung und des Sinnes besteht, fallen nicht unter die Kategorie dessen, was die öffentliche Meinung ausmacht (§ 316). — Übrigens indem, wie vorhin bemerkt, das Element, in welchem die Ansichten und deren Äußerungen, als solche zu einer ausgeführten Handlung werden und ihre wirkliche Existenz erreichen, die Intelligenz, Grundsätze, Meinungen anderer sind, so hängt diese Seite der Handlungen, ihre eigentliche Wirkung und die Gefährlichkeit für die Individuen, die Gesellschaft und den Staat (vergl. § 218), auch von der Beschaffenheit dieses Bodens ab, wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat als auf feste Erde, wo er spurlos vergeht. — Wie daher die wissenschaftliche Äußerung ihr Recht und ihre Sicherung in ihrem Stoffe und Inhalt hat, so kann das Unrecht der Äußerung auch eine Sicherung, oder wenigstens eine Duldung in der Verachtung erhalten, in welche sie sich versetzt hat. Ein Teil solcher für sich auch gesetzlich strafbaren Vergehen kann auf die Rechnung derjenigen Art von Nemesis kommen, welche die innere Ohnmacht, die sich durch die überwiegenden Talente und Tugenden gedrückt fühlt, auszuüben gedrungen ist, um gegen solche Übermacht zu sich selbst zu kommen und der eigenen Nichtigkeit ein Selbstbewußtsein wiederzugeben, wie die römischen Soldaten an ihren Imperatoren im Triumphzug für den harten Dienst und Gehorsam, vornehmlich dafür,

daß ihr Name in jener Ehre nicht zum Zählen kam, durch Spottlieder eine harmlosere Nemesis ausübten und sich in eine Art von Gleichgewicht mit ihnen setzten. Jene schlechte und gehässige Nemesis wird durch die Verachtung um ihren Effekt gebracht, und dadurch, wie das Publikum, das etwa einen Kreis um solche Geschäftigkeit bildet, auf die bedeutungslose Schadenfreude und die eigene Verdammnis, die sie in sich hat, beschränkt.

§ 320.

Die Subjektivität, welche als Auflösung des bestehenden Staatslebens in dem seine Zufälligkeit geltend machen wollenden und sich eben so zerstörenden Meinen und Räsonnieren ihre äußerlichste Erscheinung hat, hat ihre wahrhafte Wirklichkeit in ihrem Gegenteile, der Subjektivität, als identisch mit dem substantiellen Willen, welche den Begriff der fürstlichen Gewalt ausmacht, und welche als Idealität des Ganzen in dem Bisherigen noch nicht zu ihrem Rechte und Dasein gekommen ist.

### II. Die Souveränetät gegen außen.

§ 321.

Die Souveränetät nach innen (§ 278) ist diese Idealität insofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer Notwendigkeit entfaltet sind und als Glieder desselben bestehen. Aber der Geist als in der Freiheit unendlich negative Beziehung auf sich, ist ebenso wesentlich Für-sich-sein, das den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung Individualität, welche wesentlich als Individuum, und im Souverän als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§ 279).

§ 322.

Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-sein, erscheint als Verhältnis zu anderen Staaten, deren jeder selbständig gegen die anderen ist. Indem in dieser Selbständigkeit das Für-sich-sein des wirklichen Geistes sein Dasein hat, ist sie die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes.

Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesamtheit, die einen mehr oder weniger selbständigen Staat

ausmacht und ein eigenes Zentrum hat, sprechen, — von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbständigkeit zu verlieren, um mit einem anderen ein Ganzes auszumachen, wissen wenig von der Natur einer Gesamtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat. — Die erste Gewalt, in welcher Staaten geschichtlich auftreten, ist daher diese Selbständigkeit überhaupt, wenn sie auch ganz abstrakt ist, und keine weitere innere Entwickelung hat; es gehört deswegen zu dieser ursprünglichen Erscheinung, daß ein Individuum an ihrer Spitze steht, Patriarch, Stammeshaupt u. s. f.

§ 323.

Im Dasein erscheint so diese negative Beziehung des Staates auf sich als Beziehung eines anderen auf ein anderes, und als ob das Negative ein Äußerliches wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwickelung mit zufälligen Begebenheiten, die von außen kommen. Aber sie ist sein höchstes eigenes Moment, — seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, — die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewußtsein bringt.

§ 324.

Diese Bestimmung, mit welcher das Interesse und das Recht der Einzelnen als ein verschwindendes Moment gesetzt ist, ist zugleich das Positive, nämlich ihrer nicht zufälligen und veränderlichen, sondern an und für sich seienden Individualität. Dies Verhältnis und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht, — die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigentums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränetät des Staates zu erhalten.

Es gibt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bei der Forderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft, und als sein Endzweck nur die Sicherung des Lebens und Eigentums der Individuen betrachtet wird; denn diese Sicherheit wird nicht

durch die Aufopferung dessen erreicht, was gesichert werden soll; — im Gegenteil. — In dem Angegebenen liegt das sittliche Moment des Krieges, der nicht als absolutes Übel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten ist, welche, sei es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u. s. f., überhaupt in solchem, das nicht sein soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe. Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Notwendigkeit, — wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem Schein, ihr Wesen, die Notwendigkeit, erkennt. Es ist notwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges gesetzt werde, weil dies der Begriff des Endlichen ist. Diese Notwendigkeit hat einerseits die Gestalt von Naturgewalt, und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen, und die Notwendigkeit zum Werke der Freiheit, einem Sittlichen erhoben; — jene Vergänglichkeit wird ein gewolltes Vorübergehen, und die zum Grunde liegende Negativität zur substantiellen eigenen Individualität des sittlichen Wesens. — Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; — er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn, wie ich es anderwärts*) ausgedrückt habe, „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde". — Daß dies übrigens nur philosophische Idee, oder wie man es anders auszudrücken pflegt, eine Rechtfertigung der Vorsehung ist, und daß die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen, davon hernach. — Daß die Idealität, welche im Kriege

*) Über die wissensch. Behandl. des Naturrechts. Krit. Journ. d. Phil. 2. Bd., 2. St., S. 62. (Wwe. I, S. 373.)

als in einem zufälligen Verhältnisse nach außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, — dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter anderen in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Daß Völker, die Souveränetät nach innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von anderen unterjocht werden, und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte (— ihre Freiheit ist gestorben an der Furcht zu sterben —); — daß Staaten, welche die Garantie ihrer Selbständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben (wie z. B. gegen Nachbarn unverhältnismäßig kleine Staaten), bei einer inneren Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach innen, noch nach außen verbürgte u. s. f. — sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.

§ 325.

Indem die Aufopferung für die Individualität des Staates das substantielle Verhältnis aller und hiermit allgemeine Pflicht ist, so wird es zugleich, als die eine Seite der Idealität gegen die Realität des besonderen Bestehens, selbst zu einem besonderen Verhältnis, und ihm ein eigener Stand, der Stand der Tapferkeit gewidmet.

§ 326.

Zwiste der Staaten miteinander können irgendeine besondere Seite ihres Verhältnisses zum Gegenstand haben; für diese Zwiste hat auch der besondere, der Verteidigung des Staates gewidmete, Teil seine Hauptbestimmung. Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Verteidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem inneren Leben in sich nach außen gerissen ist, so geht damit der Verteidigungskrieg in Eroberungskrieg über.

Daß die bewaffnete Macht des Staates, ein stehendes Heer, und die Bestimmung für das besondere Ge-

schäft seiner Verteidigung zu einem Stande wird, ist dieselbe Notwendigkeit, durch welche die anderen besonderen Momente, Interessen und Geschäfte zu einer Ehe, zu Gewerbs-, Staats-, Geschäfts- u. s. f. Ständen werden. Das Räsonnement, das an Gründen herüber und hinüber geht, ergeht sich in Betrachtungen über die größeren Vorteile oder über die größeren Nachteile der Einführung stehender Heere, und die Meinung entscheidet sich gern für das letztere, weil der Begriff der Sache schwerer zu fassen ist als einzelne und äußerliche Seiten, und dann weil die Interessen und Zwecke der Besonderheit (die Kosten mit ihren Folgen, größeren Auflagen u. s. f.) in dem Bewußtsein der bürgerlichen Gesellschaft für höher angeschlagen werden als das an und für sich Notwendige, das auf diese Weise nur als ein Mittel für jene gilt.

### § 327.

Die Tapferkeit ist für sich eine formelle Tugend, weil sie die höchste Abstraktion der Freiheit von allen besonderen Zwecken, Besitzen, Genuß und Leben, aber diese Negation auf eine äußerlich-wirkliche Weise, und die Entäußerung, als Vollführung, an ihr selbst nicht geistiger Natur ist, die innere Gesinnung dieser oder jener Grund, und ihr wirkliches Resultat auch nicht für sich und nur für andere sein kann.

### § 328.

Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der Souveränetät des Staates; — die Wirklichkeit dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittelung. Diese Gestalt enthält daher die Härte der höchsten Gegensätze: die Entäußerung selbst, aber als Existenz der Freiheit; — die höchste Selbständigkeit des Fürsichseins, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äußeren Ordnung und des Dienstes ist, — gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Räsonnierens, so Abwesenheit des eigenen Geistes, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Das Leben daran setzen, ist freilich mehr als den Tod nur fürchten, aber ist sonach das bloß Negative, und hat darum keine Bestimmung und Wert für sich; — das Positive, der Zweck und Inhalt gibt diesem Mute erst die Bedeutung; Räuber, Mörder, mit einem Zwecke, welcher Verbrechen ist, Abenteurer mit einem sich in seiner Meinung gemachten Zwecke u. s. f. haben auch jenen Mut, das Leben daran zu setzen. — Das Prinzip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Äußerung mechanischer zu sein scheint und nicht als Tun dieser besonderen Person, sondern nur als Gliedes eines Ganzen, — ebenso daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganze überhaupt gekehrt, somit der persönliche Mut als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Prinzip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt.

§ 329.

Seine Richtung nach außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt ist. Sein Verhältnis zu anderen fällt daher in die fürstliche Gewalt, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte u. s. f. zu unterhalten, Krieg und Frieden, und andere Traktate zu schließen.

### B. Das äußere Staatsrecht.

§ 330.

Das äußere Staatsrecht geht von dem Verhältnisse selbständiger Staaten aus; was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollens, weil, daß es wirklich ist, auf unterschiedenen souveränen Willen beruht.

§ 331.

Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf Erden; ein Staat ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbständigkeit. Als solcher für

den anderen zu sein, d. i. von ihm anerkannt zu sein, ist seine erste absolute Berechtigung. Aber diese Berechtigung ist zugleich nur formell, und die Forderung dieser Anerkennung des Staates, bloß weil er ein solcher sei, abstrakt; ob er ein so an und für sich Seiendes in der Tat sei, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an, und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend, beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des anderen.

So wenig der Einzelne eine wirkliche Person ist ohne Relation zu anderen Personen (§ 71 u. sonst); so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältnis zu anderen Staaten (§ 322). Die Legitimität eines Staates und näher, insofern er nach außen gekehrt ist, seiner fürstlichen Gewalt, ist einerseits ein Verhältnis, das sich ganz nach innen bezieht (ein Staat soll sich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen mischen) — andererseits muß sie ebenso wesentlich durch die Anerkennung der anderen Staaten vervollständigt werden. Aber diese Anerkennung fordert eine Garantie, daß er die anderen, die ihn anerkennen sollen, gleichfalls anerkenne, d. i. sie in ihrer Selbständigkeit respektieren werde, und somit kann es ihnen nicht gleichgültig sein, was in seinem Innern vorgeht. — Bei einem nomadischen Volke z. B., überhaupt bei einem solchen, das auf einer niederen Stufe der Kultur steht, tritt sogar die Frage ein, inwiefern es als ein Staat betrachtet werden könne. Der religiöse Gesichtspunkt (ehemals bei dem jüdischen Volke, den mohammedanischen Völkern) kann noch eine höhere Entgegensetzung enthalten, welche die allgemeine Identität, die zur Anerkennung gehört, nicht zuläßt.

## § 332.

Die unmittelbare Wirklichkeit, in der die Staaten zueinander sind, besondert sich zu mannigfaltigen Verhältnissen, deren Bestimmung von der beiderseitigen selbständigen Willkür ausgeht und somit die formelle Natur von Verträgen überhaupt hat. Der Stoff dieser Verträge ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit als in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Einzelnen nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, da hingegen selbständige Staaten vornehmlich sich in sich befriedigende Ganze sind.

§ 333.

Der Grundsatz des Völkerrechts, als des allgemeinen, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollenden Rechts, zum Unterschiede von dem besonderen Inhalt der positiven Traktate, ist, daß die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegeneinander beruhen, gehalten werden sollen. Weil aber deren Verhältnis ihre Souveränetät zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre Wirklichkeit. Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim Sollen, und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben.

Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besonderen Willen. Die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die Einstimmung der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souveränen Willen beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.

§ 334.

Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden. Welche Verletzungen aber, deren in ihrem weit umfassenden Bereich und bei den vielseitigen Beziehungen durch ihre Angehörigen leicht und in Menge vorkommen können, als bestimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzusehen seien, bleibt ein an sich Unbestimmbares, indem ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelnheiten legen kann und um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Tätigkeit nach außen zu suchen und zu schaffen.

### § 335.

Überdem kann der Staat als Geistiges überhaupt nicht dabei stehenbleiben, bloß die *Wirklichkeit* der Verletzung beachten zu wollen, sondern es kommt die *Vorstellung* von einer solchen als einer von einem anderen Staate drohenden *Gefahr*, mit dem Herauf- und dem Hinabgehen an größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten, Vermutungen der Absichten u. s. f. als Ursache von Zwisten hinzu.

### § 336.

Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbständigkeit als *besondere* Willen gegeneinander sind, und das Gelten der Traktate selbst hierauf beruht, der *besondere Wille des Ganzen* aber *nach seinem Inhalte* sein *Wohl* überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu anderen, um so mehr, als die Idee des Staates eben dies ist, daß in ihr der Gegensatz von dem Rechte als abstrakter Freiheit, und vom erfüllenden besonderen Inhalte, dem Wohl, aufgehoben sei, und die erste Anerkennung der Staaten (§ 331) auf sie als *konkrete* Ganze geht.

### § 337.

Das substantielle Wohl des Staates ist sein Wohl als eines *besonderen* Staates in seinem bestimmten Interesse und Zustande und den ebenso eigentümlichen äußeren Umständen nebst dem besonderen Traktaten-Verhältnisse; die Regierung ist somit eine *besondere Weisheit*, nicht die allgemeine Vorsehung (vergl. § 324 Anm.) — sowie der Zweck im Verhältnisse zu anderen Staaten und das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege und Traktate nicht ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in *seiner bestimmten Besonderheit* ist.

Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung, daß die zweite der ersteren gemäß sei, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staates eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Dasein, d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht

abstrakten, sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Prinzip ihres Handelns und Benehmens sein kann. Die Ansicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeintlichen Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.

§ 338.

Darin, daß die Staaten sich als solche gegenseitig anerkennen, bleibt auch im Kriege, dem Zustande der Rechtlosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein Band, in welchem sie an und für sich seiend füreinander gelten, so daß im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert, und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien- und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen geführt werde.

§ 339.

Sonst beruht das gegenseitige Verhalten im Kriege (z. B. daß Gefangene gemacht werden) und was im Frieden ein Staat den Angehörigen eines anderen an Rechten für den Privatverkehr einräumt u. s. f., vornehmlich auf den Sitten der Nationen, als der inneren unter allen Verhältnissen sich erhaltenden Allgemeinheit des Betragens.

§ 340.

In das Verhältnis der Staaten gegeneinander, weil sie darin als besondere sind, fällt das höchst bewegte Spiel der inneren Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster, wie der äußeren Zufälligkeit, in den größten Dimensionen der Erscheinung, — ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staates, der Zufälligkeit ausgesetzt wird. Die Prinzipien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als existierende Individuen ihre objektive

Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtsein haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, — und sein Recht ist das allerhöchste, — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt.

## C. Die Weltgeschichte.

### § 341.

Das Element des Daseins des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Sie ist ein Gericht, weil in seiner an und für sich seienden Allgemeinheit das Besondere, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Völkergeister in ihrer bunten Wirklichkeit, nur als Ideelles sind, und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente ist, dies darzustellen.

### § 342.

Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner Macht, d. i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er an und für sich Vernunft, und ihr Fürsichsein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem Begriffe nur seiner Freiheit notwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, — die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes.

### § 343.

Die Geschichte des Geistes ist seine Tat, denn er ist nur, was er tut, und seine Tat ist, sich und zwar hier als Geist sich zum Gegenstande seines Bewußtseins zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen. Dies Erfassen ist sein Sein und Prinzip, und die Vollendung eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang. Der, formell ausgedrückt, von neuem dies Erfassen er-

fassende, und was dasselbe ist, aus der Entäußerung in sich gehende Geist, ist der Geist der höheren Stufe gegen sich, wie er in jenem ersteren Erfassen stand.

Die Frage über die Perfektibilität und Erziehung des Menschengeschlechts fällt hierher. Diejenigen, welche diese Perfektibilität behauptet haben, haben etwas von der Natur des Geistes geahnet, seiner Natur, *Γνῶθι σεαυτόν* zum Gesetze seines Seins zu haben, und indem er das erfaßt, was er ist, eine höhere Gestalt als diese, die sein Sein ausmachte, zu sein. Aber denen, welche diesen Gedanken verwerfen, ist der Geist ein leeres Wort geblieben, sowie die Geschichte ein oberflächliches Spiel zufälliger, sogenannter nur menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften. Wenn sie dabei auch in den Ausdrücken von Vorsehung und Plan der Vorsehung den Glauben eines höheren Waltens aussprechen, so bleiben dies unerfüllte Vorstellungen, indem sie auch ausdrücklich den Plan der Vorsehung für ein ihnen Unerkennbares und Unbegreifliches ausgeben.

§ 344.

Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem besonderen bestimmten Prinzipe auf, das an ihrer Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Übergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.

§ 345.

Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Taten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Wert, und finden darin ihr Urteil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige notwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegen-

wärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Taten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm.

§ 346.

Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit außereinander, somit ferner so, daß einem Volke eines derselben zukommt, — seine geographische und anthropologische Existenz.

§ 347.

Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche, — und es kann (§ 346) in ihr nur einmal Epoche machen, — das Herrschende. Gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.

Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält teils die Entwickelung seines Prinzips von seinem kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu seiner Blüte, wo es zum freien sittlichen Selbstbewußtsein gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift, — teils auch die Periode des Verfalls und Verderbens; — denn so bezeichnet sich an ihm das Hervorgehen eines höheren Prinzips als nur des Negativen seines eigenen. Damit wird der Übergang des Geistes in jenes Prinzip und so der Weltgeschichte an ein anderes Volk angedeutet, — eine Periode, von welcher aus jenes Volk das absolute Interesse verloren hat, das höhere Prinzip zwar dann auch positiv in sich aufnimmt und sich hineinbildet, aber darin als in einem Empfangenen nicht mit immanenter Lebendigkeit und Frische sich verhält, — vielleicht seine Selbständigkeit verliert, vielleicht auch sich als besonderer Staat oder ein Kreis von Staaten fortsetzt oder fortschleppt und in mannigfaltigen inneren Versuchen und äußeren Kämpfen nach Zufall herumschlägt.

§ 348.

An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten (§ 279 Anm. S. 229). Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen Tat des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben, ist sie ihnen selbst verborgen und nicht Objekt und Zweck (§ 344); sie haben auch die Ehre derselben und Dank nicht bei ihrer Mitwelt (ebendas.), noch bei der öffentlichen Meinung der Nachwelt, sondern als formelle Subjektivitäten nur bei dieser Meinung ihren Teil als unsterblichen Ruhm.

§ 349.

Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Übergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge u. s. f. in den Zustand eines Staates macht die formelle Realisierung der Idee überhaupt in ihm aus. Ohne diese Form ermangelt es als sittliche Substanz, die es an sich ist, der Objektivität, in Gesetzen als gedachten Bestimmungen ein allgemeines und allgemeingültiges Dasein für sich und für die anderen zu haben, und wird daher nicht anerkannt; seine Selbständigkeit, als ohne objektive Gesetzlichkeit und für sich feste Vernünftigkeit nur formell, ist nicht Souveränetät.

Auch in der gewöhnlichen Vorstellung nennt man einen patriarchalischen Zustand nicht eine Verfassung, noch ein Volk in diesem Zustande einen Staat, noch seine Unabhängigkeit Souveränetät. Vor den Anfang der wirklichen Geschichte fällt daher einerseits die interesselose, dumpfe Unschuld, andererseits die Tapferkeit des formellen Kampfes des Anerkennens und der Rache (vergl. § 331 u. S. 62).

§ 350.

In gesetzlichen Bestimmungen und in objektiven Institutionen, von der Ehe und dem Ackerbau ausgehend (s. § 203 Anm.), hervorzutreten, ist das absolute Recht der Idee, es sei, daß die Form dieser ihrer Verwirklichung als göttliche Gesetzgebung und Wohltat, oder als Gewalt und Unrecht erscheine; — dies Recht ist das Heroenrecht zur Stiftung von Staaten.

### § 351.

Aus derselben Bestimmung geschieht, daß zivilisierte Nationen andere, welche ihnen in den substantiellen Momenten des Staates zurückstehen (Viehzuchttreibende die Jägervölker, die Ackerbauenden beide u. s. f.), als Barbaren mit dem Bewußtsein eines ungleichen Rechts, und deren Selbständigkeit als etwas Formelles betrachten und behandeln.

In den Kriegen und Streitigkeiten, die unter solchen Verhältnissen entspringen, macht daher das Moment, daß sie Kämpfe des Anerkennens in Beziehung auf einen bestimmten Gehalt sind, den Zug aus, der ihnen eine Bedeutung für die Weltgeschichte gibt.

### § 352.

Die konkreten Ideen, die Völkergeister, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist, — dem Weltgeist, um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung, und als Zeugen und Zieraten seiner Herrlichkeit stehen. Indem er als Geist nur die Bewegung seiner Tätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Bewußtsein von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu sich selbst zu kommen, so sind die Prinzipien der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseins in dem Gange seiner Befreiung, — der welthistorischen Reiche, viere.

### § 353.

In der ersten als unmittelbaren Offenbarung hat er zum Prinzip die Gestalt des substantiellen Geistes als der Identität, in welcher die Einzelnheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt.

Das zweite Prinzip ist das Wissen dieses substantiellen Geistes, so daß er der positive Inhalt und Erfüllung und das Fürsichsein als die lebendige Form desselben ist, die schöne sittliche Individualität.

Das dritte ist das in sich Vertiefen des wissenden Fürsichseins zur abstrakten Allgemeinheit und damit zum unendlichen Gegensatze gegen die somit ebenso geistverlassene Objektivität.

Das Prinzip der vierten Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und konkretes Wesen zu empfangen und in der

Objektivität einheimisch und versöhnt zu sein, und weil dieser zur ersten Substantialität zurückgekommene Geist der aus dem unendlichen Gegensatze zurückgekehrte ist, diese seine Wahrheit als Gedanke und als Welt gesetzlicher Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen.

§ 354.

Nach diesen vier Prinzipien sind der welthistorischen Reiche die viere: 1. das orientalische, 2. das griechische, 3. das römische, 4. das germanische.

§ 355.

1. Das orientalische Reich.

Dies erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoherpriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, sowie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche ebenso Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich oder ein Schmuck des Gottes, und die Geschichte der Wirklichkeit Poesie. Die nach den verschiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staates hin sich entwickelnden Unterschiede werden, an der Stelle der Gesetze, bei einfacher Sitte, schwerfällige, weitläufige, abergläubische Zeremonien, — Zufälligkeiten persönlicher Gewalt und willkürlichen Herrschens, und die Gegliederung in Stände eine natürliche Festigkeit von Kasten. Der orientalische Staat ist daher nur lebendig in seiner Bewegung, welche, — da in ihm selbst nichts stät und, was fest ist, versteinert ist, — nach außen geht, ein elementarisches Toben und Verwüsten wird; die innerliche Ruhe ist ein Privatleben und Versinken in Schwäche und Ermattung.

Das Moment der noch substantiellen, natürlichen Geistigkeit in der Staatsbildung, das als Form in der Geschichte jedes Staates den absoluten Ausgangspunkt macht, ist an den besonderen Staaten geschichtlich zugleich mit tiefem Sinn und mit Gelehrsamkeit in der Schrift: Vom Untergange der Naturstaaten, Berlin 1812, (vom Hrn. Dr. Stuhr[1]) hervorgehoben und

[1]) P. F. Stuhr, 1787—1851, Privatdozent, seit 1826 Prof. extraord. in Berlin.

nachgewiesen, und damit der vernünftigen Betrachtung der Geschichte der Verfassung und der Geschichte überhaupt der Weg gebahnt. Das Prinzip der Subjektivität und selbstbewußten Freiheit ist dort gleichfalls in der germanischen Nation aufgezeigt, jedoch, indem die Abhandlung nur bis zum Untergang der Naturstaaten geht, auch nur bis dahin geführt, wo es teils als unruhige Beweglichkeit, menschliche Willkür und Verderben, teils in seiner besonderen Gestalt als Gemüt erscheint und sich nicht bis zur Objektivität der selbstbewußten Substantialität, zu organischer Gesetzlichkeit, entwickelt hat.

§ 356.

2. Das griechische Reich.

Dieses hat jene substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber nur zur mysteriösen, in dumpfe Erinnerung, in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängten Grundlage, welche aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren, zur Schönheit und zur freien und heiteren Sittlichkeit gemäßigt und verklärt ist. In dieser Bestimmung geht somit das Prinzip persönlicher Individualität sich auf, noch als nicht in sich selbst befangen, sondern in seiner idealen Einheit gehalten; — teils zerfällt das Ganze darum in einen Kreis besonderer Volksgeister, teils ist einerseits die letzte Willensentschließung noch nicht in die Subjektivität des für sich seienden Selbstbewußtseins, sondern in eine Macht, die höher und außerhalb desselben sei, gelegt (vergl. § 279 Anm.), und andererseits ist die dem Bedürfnisse angehörige Besonderheit noch nicht in die Freiheit aufgenommen, sondern an einen Sklavenstand ausgeschlossen.

§ 357.

3. Das römische Reich.

In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme persönlichen privaten Selbstbewußtseins und abstrakter Allgemeinheit. Die Entgegensetzung, ausgegangen von der substantiellen Anschauung einer Aristokratie gegen das Prinzip freier Persönlichkeit in demokratischer Form, entwickelt sich nach jener Seite zum Aber-

glauben und zur Behauptung kalter, habsüchtiger Gewalt, nach dieser zur Verdorbenheit eines Pöbels, und die Auflösung des Ganzen endigt sich in das allgemeine Unglück und den Tod des sittlichen Lebens, worin die Völkerindividualitäten in der Einheit eines Pantheons ersterben, alle Einzelne zu Privatpersonen und zu Gleichen mit formellem Rechte herabsinken, welche hiermit nur eine abstrakte, ins Ungeheure sich treibende Willkür zusammenhält.

§ 358.

4. Das germanische Reich.

Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das israelitische bereit gehalten war, erfaßt der in sich zurückgedrängte Geist in dem Extreme seiner absoluten Negativität, dem an und für sich seienden Wendepunkt, die unendliche Positivität dieses seines Innern, das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Versöhnung als der innerhalb des Selbstbewußtseins und der Subjektivität erschienenen objektiven Wahrheit und Freiheit, welche dem nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen wird.

§ 359.

Die Innerlichkeit des Prinzips, als die noch abstrakte, in Empfindung als Glauben, Liebe und Hoffnung existierende, Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes, entfaltet ihren Inhalt, ihn zur Wirklichkeit und selbstbewußten Vernünftigkeit zu erheben, zu einem vom Gemüte, der Treue und Genossenschaft Freier ausgehenden weltlichen Reiche, das in dieser seiner Subjektivität ebenso ein Reich der für sich seienden rohen Willkür und der Barbarei der Sitten ist — gegenüber einer jenseitigen Welt, einem intellektuellen Reiche, dessen Inhalt wohl jene Wahrheit seines Geistes, aber als noch ungedacht in die Barbarei der Vorstellung gehüllt ist, und, als geistige Macht über das wirkliche Gemüt, sich als eine unfreie fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhält.

§ 360.

Indem — in dem harten Kampfe dieser im Unterschiede, der hier seine absolute Entgegensetzung gewonnen, stehen-

den und zugleich in einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche, — das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung, degradiert, das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichsein zum Gedanken und dem Prinzipe vernünftigen Seins und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet, ist an sich der Gegensatz zur marklosen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür, und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwickelung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntnis dieser Wahrheit als einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet.

Zusätze

# aus Hegels Vorlesungen,

zusammengestellt

von

**Eduard Gans**

# Zusätze.

1. Zusatz zur Vorrede. (Das Selbstbewußtsein und die Rechtsordnung.) Es gibt zweierlei Arten von Gesetzen, Gesetze der Natur und des Rechts: die Gesetze der Natur sind schlechthin und gelten so, wie sie sind; sie leiden an keiner Verkümmerung, obgleich man sich in einzelnen Fällen dagegen vergehen kann. Um zu wissen, was das Gesetz der Natur ist, müssen wir dieselbe kennen lernen, denn diese Gesetze sind richtig: nur unsere Vorstellungen davon können falsch sein. Der Maßstab dieser Gesetze ist außer uns, und unser Erkennen tut nichts zu ihnen hinzu, befördert sie nicht: nur unsere Erkenntnis über sie kann sich erweitern. Die Kenntnis des Rechts ist einerseits ebenso, andererseits nicht. Wir lernen die Gesetze ebenso kennen, wie sie schlechthin da sind; so hat sie mehr oder weniger der Bürger, und der positive Jurist bleibt nicht minder bei dem, was gegeben ist, stehen. Aber der Unterschied ist, daß bei den Rechtsgesetzen sich der Geist der Betrachtung erhebt, und schon die Verschiedenheit der Gesetze darauf aufmerksam macht, daß sie nicht absolut sind. Die Rechtsgesetze sind Gesetztes, von Menschen Herkommendes. Mit diesem kann notwendig die innere Stimme in Kollision treten, oder sich ihm anschließen. Der Mensch bleibt bei dem Daseienden nicht stehen, sondern behauptet in sich den Maßstab zu haben von dem, was recht ist: er kann der Notwendigkeit und der Gewalt äußerer Autorität unterworfen sein, aber niemals wie der Notwendigkeit der Natur, denn ihm sagt immer sein Inneres, wie es sein solle, und in sich selbst findet er die Bewährung oder Nichtbewährung dessen, was gilt. In der Natur ist die höchste Wahrheit, daß ein Gesetz überhaupt ist; in den Gesetzen des Rechts gilt die Sache nicht, weil sie ist, sondern jeder fordert, sie solle

seinem eigenen Kriterium entsprechen. Hier also ist ein Widerstreit möglich dessen, was ist, und dessen, was sein soll, des an und für sich seienden Rechts, welches unverändert bleibt, und der Willkürlichkeit der Bestimmung dessen, was als Recht gelten solle. Solche Trennung und solcher Kampf findet sich nur auf dem Boden des Geistes, und weil der Vorzug des Geistes somit zum Unfrieden und zur Unseligkeit zu führen scheint, so wird man häufig zur Betrachtung der Natur aus der Willkür des Lebens zurückverwiesen und soll sich an derselben ein Muster nehmen. Gerade in diesen Gegensätzen aber des an und für sich seienden Rechts und dessen, was die Willkür als Recht geltend macht, liegt das Bedürfnis, gründlich das Rechte erkennen zu lernen. Seine Vernunft muß dem Menschen im Rechte entgegenkommen; er muß also die Vernünftigkeit des Rechts betrachten, und dies ist die Sache unserer Wissenschaft, im Gegensatz der positiven Jurisprudenz, die es oft nur mit Widersprüchen zu tun hat. Die gegenwärtige Welt hat dazu noch ein dringenderes Bedürfnis, denn vor alten Zeiten war noch Achtung und Ehrfurcht vor dem bestehenden Gesetz da; jetzt aber hat die Bildung der Zeit eine andere Wendung genommen, und der Gedanke hat sich an die Spitze alles dessen gestellt, was gelten soll. Theorien stellen sich dem Daseienden gegenüber und wollen als an und für sich richtig und notwendig erscheinen. Nunmehr wird es spezielleres Bedürfnis, die Gedanken des Rechts zu erkennen und zu begreifen. Da sich der Gedanke zur wesentlichen Form erhoben hat, so muß man auch das Recht als Gedanken zu fassen suchen. Dies scheint zufälligen Meinungen Tür und Tor zu öffnen, wenn der Gedanke über das Recht kommen soll; aber der wahrhafte Gedanke ist keine Meinung über die Sache, sondern der Begriff der Sache selbst. Der Begriff der Sache kommt uns nicht von Natur. Jeder Mensch hat Finger, kann Pinsel und Farben haben, darum aber ist er noch kein Maler. Ebenso ist es mit dem Denken. Der Gedanke des Rechts ist nicht etwa, was jedermann aus erster Hand hat, sondern das richtige Denken ist das Kennen und Erkennen der Sache, und unsere Erkenntnis soll daher wissenschaftlich sein.

2. Zusatz zu § 1. (Die Idee.) Der Begriff und seine Existenz sind zwei Seiten, geschieden und einig, wie Seele und Leib. Der Körper ist dasselbe Leben als die Seele, und dennoch können beide als auseinanderliegende

genannt werden. Eine Seele ohne Leib wäre nichts Lebendiges, und ebenso umgekehrt. So ist das Dasein des Begriffs sein Körper, sowie dieser der Seele, die ihn hervorbrachte, gehorcht. Die Keime haben den Baum in sich und enthalten seine ganze Kraft, obgleich sie noch nicht er selbst sind. Der Baum entspricht ganz dem einfachen Bilde des Keimes. Entspricht der Körper nicht der Seele, so ist es eben etwas Elendes. Die Einheit des Daseins und des Begriffs, des Körpers und der Seele ist die Idee. Sie ist nicht nur Harmonie, sondern vollkommene Durchdringung. Nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee ist. Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muß sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein.

3. Zusatz zu § 2. (Der Anfang in der Philosophie.) Die Philosophie bildet einen Kreis: sie hat ein Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwiesenes, das kein Resultat ist. Aber womit die Philosophie anfängt, ist unmittelbar relativ, indem es an einem anderen Endpunkt als Resultat erscheinen muß. Sie ist eine Folge, die nicht in der Luft hängt, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern sie ist sich rundend.

4. Zusatz zu § 4. (Freiheit, praktisches und theoretisches Verhalten.) Die Freiheit des Willens ist am besten durch eine Hinweisung auf die physische Natur zu erklären. Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädikat sei nur zufällig: es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, sowie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.

Was aber den Zusammenhang des Willens mit dem Denken betrifft, so ist darüber folgendes zu bemerken. Der Geist ist das Denken überhaupt, und der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das Denken. Aber man muß sich nicht vorstellen, daß der Mensch einerseits denkend, andererseits wollend sei, und daß er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen habe, denn dies wäre eine leere Vorstellung. Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen

und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben.

Dieser Unterschied zwischen Denken und Willen kann so ausgedrückt werden. Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken, und nehme ihm das Sinnliche: ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht, und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva sagt: du bist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist: dies ist Geist von meinem Geist, und die Fremdheit ist verschwunden. Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und diese gehört dem Denken an. Etwas allgemein machen heißt es denken. Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit. Das bunte Gemälde der Welt ist vor mir: ich stehe ihm gegenüber und hebe bei diesem Verhalten den Gegensatz auf, mache diesen Inhalt zu dem meinigen. Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat. So weit das theoretische Verhalten.

Das praktische Verhalten fängt dagegen beim Denken, beim Ich selbst an und erscheint zuvörderst als entgegengesetzt, weil es nämlich gleich eine Trennung aufstellt. Indem ich praktisch, tätig bin, d. h. handele, bestimme ich mich, und mich bestimmen heißt eben einen Unterschied setzen. Aber diese Unterschiede, die ich setze, sind dann wieder die meinigen, die Bestimmungen kommen mir zu, und die Zwecke, wozu ich getrieben bin, gehören mir an. Wenn ich nun auch diese Bestimmungen und Unterschiede herauslasse, das heißt in die sogenannte Außenwelt setze, so bleiben sie doch die meinigen: sie sind das, was ich getan, gemacht habe, sie tragen die Spur meines Geistes.

Wenn dieses nun der Unterschied des theoretischen und praktischen Verhaltens ist, so ist nunmehr das Verhältnis beider anzugeben. Das Theoretische ist wesent-

lich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, daß beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegenteil, der Wille hält das Theoretische in sich: der Wille bestimmt sich; diese Bestimmung ist zunächst ein Inneres: was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich. Das Tier handelt nach Instinkt, wird durch ein Inneres getrieben, und ist so auch praktisch; aber es hat keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt. Ebensowenig kann man sich aber ohne Willen theoretisch verhalten oder denken; denn indem wir denken, sind wir eben tätig. Der Inhalt des Gedachten erhält wohl die Form des Seienden, aber dies Seiende ist ein Vermitteltes, durch unsere Tätigkeit Gesetztes. Diese Unterschiede sind also untrennbar: sie sind eines und dasselbe, und in jeder Tätigkeit, sowohl des Denkens als des Wollens, finden sich beide Momente.

5. *Zusatz* zu § 5. (*Die abstrakte Freiheit.*) In diesem Elemente des Willens liegt, daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann. Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen. Das Tier kann dieses nicht; es bleibt immer nur negativ, in einer ihm fremden Bestimmung, an die es sich nur gewöhnt. Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst, und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben, d. h. alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen. Diese negative Freiheit oder diese Freiheit des Verstandes ist einseitig, aber dies Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung in sich: es ist daher nicht wegzuwerfen; aber der Mangel des Verstandes ist, daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten erhebt. Geschichtlich kommt diese Form der Freiheit häufig vor. Bei den Indern z. B. wird es für das Höchste gehalten, bloß in dem Wissen seiner einfachen Identität mit sich zu verharren, in diesem leeren Raum seiner Innerlichkeit zu verbleiben wie das farblose Licht in der reinen Anschauung, und jeder Tätigkeit des Lebens, jedem Zweck, jeder Vorstellung zu entsagen. Auf diese Weise wird der Mensch zu *Brahm*; es ist kein Unterschied des endlichen Menschen und des Brahm mehr: jede Differenz ist vielmehr in dieser Allgemeinheit verschwunden. Konkreter erscheint diese Form im tätigen Fanatismus des politischen wie des

religiösen Lebens. Dahin gehört z. B. die Schreckenszeit der französischen Revolution, in welcher aller Unterschied der Talente, der Autorität aufgehoben werden sollte. Diese Zeit war eine Erzitterung, ein Erbeben*), eine Unverträglichkeit gegen jedes Besondere; denn der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gegliederung: wo sich Unterschiede hervortun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtsein der Gleichheit zuwider ist.

6. Zusatz zu § 6. (Die Besonderung des Willens.) Dieses zweite Moment erscheint als das entgegengesetzte; es ist in seiner allgemeinen Weise aufzufassen, es gehört zur Freiheit, macht aber nicht die ganze Freiheit aus. Das Ich geht hier aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, zum Setzen einer Bestimmtheit, als eines Inhalts und Gegenstandes über. Ich will nicht bloß, sondern ich will etwas. Ein Wille, der, wie im vorigen Paragraphen auseinandergesetzt ist, nur das abstrakt Allgemeine will, will nichts, und ist deswegen kein Wille. Das Besondere, was der Wille will, ist eine Beschränkung, denn der Wille muß, um Wille zu sein, sich überhaupt beschränken. Daß der Wille etwas will, ist die Schranke, die Negation. Die Besonderung ist so das, was in der Regel Endlichkeit genannt wird. Gewöhnlich hält die Reflexion das erste Moment, nämlich das Unbestimmte, für das Absolute und Höhere, dagegen das Beschränkte für eine bloße Negation dieser Unbestimmtheit. Aber diese Unbestimmtheit ist selbst nur eine Negation gegen das Bestimmte, gegen die Endlichkeit: Ich ist diese Einsamkeit und absolute Negation. Der unbestimmte Wille ist insofern ebenso einseitig als der bloß in der Bestimmtheit stehende.

7. Zusatz zu § 7. (Der konkrete Begriff der Freiheit.) Das, was wir eigentlich Willen nennen, enthält die beiden vorigen Momente in sich. Ich ist zuvörderst als solches reine Tätigkeit, das Allgemeine, das bei sich ist; aber dieses Allgemeine bestimmt sich, und insofern ist es nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein anderes und hört auf, das Allgemeine zu sein. Das dritte ist nun, daß es in seiner Beschränkung, in diesem anderen

*) Vielleicht: Erbitterung, Erheben.

bei sich selbst sei, daß, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre das Allgemeine festzuhalten: dieses ist dann der konkrete Begriff der Freiheit, während die beiden vorigen Momente durchaus abstrakt und einseitig befunden worden sind. Diese Freiheit haben wir aber schon in der Form der Empfindung, z. B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das andere als anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl. Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides. Den Willen, der sich auf ein Dieses lediglich beschränkt, hat der Eigensinnige, welcher unfrei zu sein vermeint, wenn er diesen Willen nicht hat. Der Wille ist aber nicht an ein Beschränktes gebunden, sondern muß weiter gehen, denn die Natur des Willens ist nicht diese Einseitigkeit und Gebundenheit; sondern die Freiheit ist, ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.

8. Zusatz zu § 8. (Die Zweckbestimmtheit des Willens.) Die Betrachtung der Bestimmtheit des Willens gehört dem Verstande an und ist zunächst nicht spekulativ. Der Wille ist überhaupt nicht nur im Sinne des Inhalts, sondern auch im Sinne der Form bestimmt. Die Bestimmtheit der Form nach ist der Zweck und die Ausführung des Zweckes: der Zweck ist zunächst nur ein mir Innerliches, Subjektives, aber er soll auch objektiv werden, den Mangel der bloßen Subjektivität abwerfen. Man kann hier fragen, warum ist er dieser Mangel. Wenn das, was Mangel hat, nicht zugleich über seinem Mangel steht, so ist der Mangel für dasselbe kein Mangel. Für uns ist das Tier ein Mangelhaftes, für sich nicht. Der Zweck, insofern er nur erst unser ist, ist für uns ein Mangel, denn Freiheit und Wille sind uns Einheit des Subjektiven und Objektiven. Der Zweck ist also objektiv zu setzen und kommt dadurch nicht in eine neue einseitige Bestimmung, sondern nur zu seiner Realisation.

9. Zusatz zu § 10. (Ansich und Fürsich der Freiheit.) Der Wille, der bloß dem Begriffe nach Wille ist, ist an sich frei, aber auch zugleich unfrei, denn wahrhaft frei wäre er erst als wahrhaft bestimmter Inhalt,

dann ist er für sich frei, hat die Freiheit zum Gegenstande, ist die Freiheit. Was nur erst nach seinem Begriffe ist, was an sich bloß ist, ist nur unmittelbar, nur natürlich. Dies ist uns auch in der Vorstellung bekannt. Das Kind ist an sich Mensch, hat erst an sich Vernunft, ist erst Möglichkeit der Vernunft und der Freiheit, und ist nur so dem Begriff nach frei. Was nun so erst an sich ist, ist nicht in seiner Wirklichkeit. Der Mensch, der an sich vernünftig ist, muß sich durch die Produktion seiner selbst durcharbeiten durch das Hinausgehen aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden in sich, daß er es auch für sich werde.

10. Zusatz zu § 11. (Trieb und Freiheit.) Triebe, Begierden, Neigungen hat auch das Tier, aber das Tier hat keinen Willen und muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts Äußeres es abhält. Der Mensch steht aber als das ganz Unbestimmte über den Trieben und kann sie als die seinigen bestimmen und setzen. Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß er in der Natur liegt, nicht berufen kann.

11. Zusatz zu § 13. (Die Wirklichkeit des Wollens.) Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille; der Charakterlose kommt nie zum Beschließen. Der Grund des Zauderns kann auch in einer Zärtlichkeit des Gemüts liegen, welches weiß, daß im Bestimmen es sich mit der Endlichkeit einläßt, sich eine Schranke setzt, und die Unendlichkeit aufgibt: es will aber nicht der Totalität entsagen, die es beabsichtigt. Ein solches Gemüt ist ein totes, wenn es auch ein schönes sein will. Wer Großes will, sagt Goethe, muß sich beschränken können*). Durch das Beschließen allein tritt der Mensch in die Wirklichkeit, wie sauer es ihm auch wird; denn die Trägheit will aus dem Brüten in sich nicht herausgehen, in der sie sich eine allgemeine Möglichkeit beibehält. Aber Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit. Der Wille, der seiner sicher ist, verliert sich darum im Bestimmten noch nicht.

12. Zusatz zu § 15. (Willkür und Partikularität.) Da ich die Möglichkeit habe, mich hier oder dort zu bestimmen, d. h. da ich wählen kann, so besitze ich

*) „Wer Großes will, muß sich zusammenraffen; In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.“ Aus dem Sonett „Natur und Kunst“. (Gedichte. Epigrammatisch.)

Willkür, was man gewöhnlich Freiheit nennt. Die Wahl, die ich habe, liegt in der Allgemeinheit des Willens, daß ich dieses oder jenes zu dem Meinigen machen kann. Dies Meinige ist als besonderer Inhalt mir nicht angemessen, ist also getrennt von mir, und nur in der Möglichkeit das Meinige zu sein, sowie ich die Möglichkeit bin, mich mit ihm zusammenzuschließen. Die Wahl liegt daher in der Unbestimmtheit des Ich und in der Bestimmtheit eines Inhalts. Der Wille ist also dieses Inhalts willen nicht frei, obgleich er die Seite der Unendlichkeit formell an sich hat; ihm entspricht keiner dieser Inhalte: in keinem hat er wahrhaft sich selbst. In der Willkür ist das enthalten, daß der Inhalt nicht durch die Natur meines Willens bestimmt ist der Meinige zu sein, sondern durch Zufälligkeit; ich bin also ebenso abhängig von diesem Inhalt, und dies ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt. Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist; aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist. Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt; in einer sittlichen Handlung mache ich nicht mich selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes tut, läßt seine Partikularität am meisten hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet. Wenn große Künstler ein Werk vollenden, so kann man sagen: so muß es sein; d. h. des Künstlers Partikularität ist ganz verschwunden und keine Manier erscheint darin. Phidias hat keine Manier; die Gestalt selbst lebt und tritt hervor. Aber je schlechter der Künstler ist, desto mehr sieht man ihn selbst, seine Partikularität und Willkür. Bleibt man bei der Betrachtung in der Willkür stehen, daß der Mensch dieses oder jenes wollen könne, so ist dies allerdings seine Freiheit; aber hält man die Ansicht fest, daß der Inhalt ein gegebener sei, so wird der Mensch dadurch bestimmt und ist eben nach dieser Seite hin nicht mehr frei.

13. Zusatz zu § 17. (Der Widerstreit der Triebe.) Die Triebe und Neigungen sind zunächst Inhalt des Willens, und nur die Reflexion steht über denselben; aber diese Triebe werden selbst treibend, drängen einander, stören sich, und wollen alle befriedigt werden. Wenn ich nun mit Hintenansetzung aller anderen mich bloß in einen derselben hineinlege, so befinde ich mich in einer zerstörenden

Beschränktheit, denn ich habe meine Allgemeinheit eben dadurch aufgegeben, welche ein System aller Triebe ist. Ebensowenig ist aber mit einem bloßen Unterordnen der Triebe geholfen, worauf der Verstand gewöhnlich kommt, weil hier kein Maß dieser Anordnung zu geben ist und die Forderung daher gewöhnlich in die Langweiligkeit allgemeiner Redensarten ausläuft.

14. Zusatz zu § 18. (Die Lehre von der Erbsünde.) Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christentum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung.

15. Zusatz zu § 20. (Die Glückseligkeit.) In der Glückseligkeit hat der Gedanke schon eine Macht über die Naturgewalt der Triebe, indem er nicht mit dem Augenblicklichen zufrieden ist, sondern ein Ganzes von Glück erheischt. Es hängt dieses insofern mit der Bildung zusammen, als letztere es ebenfalls ist, welche ein Allgemeines geltend macht. In dem Ideal von Glückseligkeit liegen aber zwei Momente: erstens ein Allgemeines, das höher ist als alle Besonderheiten; da nun aber der Inhalt dieses Allgemeinen wiederum der nur allgemeine Genuß ist, so tritt hier noch einmal das Einzelne und Besondere, also ein Endliches auf, und es muß auf den Trieb zurückgegangen werden. Indem der Inhalt der Glückseligkeit in der Subjektivität und Empfindung eines jeden liegt, ist dieser allgemeine Zweck seinerseits partikular, und in ihm also noch keine wahre Einheit des Inhalts und der Form vorhanden.

16. Zusatz zu § 21. (Der wahrhafte Wille.) Wahrheit in der Philosophie heißt das, daß der Begriff der Realität entspreche. Ein Leib ist z. B. die Realität, die Seele der Begriff; Seele und Leib sollen sich aber angemessen sein. Ein toter Mensch ist daher noch eine Existenz, aber keine wahrhafte mehr, ein begriffloses Dasein; deswegen verfault der tote Körper. So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei, daß also die Freiheit die Freiheit wolle.

17. Zusatz zu § 22. (Die Unendlichkeit des Willens.) Man hat mit Recht die Unendlichkeit unter dem Bilde eines Kreises vorgestellt, denn die gerade Linie geht hinaus und immer weiter hinaus und bezeichnet die bloß negative schlechte Unendlichkeit, die nicht wie die wahre eine Rückkehr in sich selbst hat. Der freie Wille ist wahrhaft unendlich; denn er ist nicht bloß eine Möglichkeit und Anlage, sondern sein äußerliches Dasein ist seine Innerlichkeit, er selbst.

18. Zusatz zu § 26. (Objektiver und subjektiver Wille. Gewöhnlich glaubt man, das Subjektive und Objektive stehe sich fest einander gegenüber. Dies ist aber nicht der Fall, da es vielmehr ineinander übergeht, denn es sind keine abstrakten Bestimmungen, wie positiv und negativ, sondern sie haben schon eine konkretere Bedeutung. Betrachten wir zunächst den Ausdruck subjektiv, so kann dies heißen ein Zweck, der nur der eines bestimmten Subjekts ist. In diesem Sinne ist ein sehr schlechtes Kunstwerk, das die Sache nicht erreicht, ein bloß subjektives. Es kann aber auch ferner dieser Ausdruck auf den Inhalt des Willens gehen und ist dann ungefähr mit Willkürlichem gleichbedeutend: der subjektive Inhalt ist der, welcher bloß dem Subjekte angehört. So sind z. B. schlechte Handlungen bloß subjektive. Dann kann aber ebenso jenes reine leere Ich subjektiv genannt werden, das nur sich als Gegenstand hat, und von allem weiteren Inhalt zu abstrahieren die Kraft besitzt. Die Subjektivität hat also, teils eine ganz partikulare, teils eine hochberechtigte Bedeutung, indem alles, was ich anerkennen soll, auch die Aufgabe hat, ein Meiniges zu werden, und in mir Geltung zu erlangen. Dies ist die unendliche Habsucht der Subjektivität, alles in dieser einfachen Quelle des reinen Ich zusammenzufassen und zu verzehren. — Nicht minder kann das Objektive verschieden gefaßt werden. Wir können darunter alles verstehen, was wir uns gegenständlich machen, seien es wirkliche Existenzen oder bloße Gedanken, die wir uns gegenüberstellen; ebenso begreift man aber auch darunter die Unmittelbarkeit des Daseins, in dem der Zweck sich realisieren soll: wenn der Zweck auch selbst ganz partikular und subjektiv ist, so nennen wir ihn doch objektiv, wenn er erscheint. Aber der objektive Wille ist auch derjenige, in welchem Wahrheit ist. So ist Gottes Wille, der sittliche Wille ein objektiver. Endlich kann man auch den Willen objektiv heißen, der

ganz in sein Objekt versenkt ist, den kindlichen, der im Zutrauen, ohne subjektive Freiheit steht, und den sklavischen, der sich noch nicht als frei weiß und deswegen ein willenloser Wille ist. Objektiv ist in diesem Sinne ein jeder Wille, der durch fremde Autorität geleitet handelt und noch nicht die unendliche Rückkehr in sich vollendet hat.

19. Zusatz zu § 32. (Die Entwickelung des Begriffs in der Wissenschaft und in seinen daseienden Gestalten.) Die Idee muß sich immer weiter in sich bestimmen, da sie im Anfange nur erst abstrakter Begriff ist. Dieser anfängliche abstrakte Begriff wird aber nie aufgegeben, sondern er wird nur immer in sich reicher, und die letzte Bestimmung ist somit die reichste. Die früher nur an sich seienden Bestimmungen kommen dadurch zu ihrer freien Selbständigkeit, so aber, daß der Begriff die Seele bleibt, die alles zusammenhält, und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihren eigenen Unterschieden gelangt. Man kann daher nicht sagen, daß der Begriff zu etwas Neuem komme, sondern die letzte Bestimmung fällt in der Einheit mit der ersten wieder zusammen. Wenn auch so der Begriff in seinem Dasein auseinandergegangen scheint, so ist dieses eben nur ein Schein, der sich im Fortgange als solcher aufweist, indem alle Einzelnheiten in den Begriff des Allgemeinen schließlich wieder zurückkehren. In den empirischen Wissenschaften analysiert man gewöhnlich das, was in der Vorstellung gefunden wird, und wenn man nun das Einzelne auf das Gemeinschaftliche zurückgebracht hat, so nennt man dieses alsdann den Begriff. So verfahren wir nicht, denn wir wollen nur zusehen, wie sich der Begriff selbst bestimmt, und tun uns die Gewalt an, nichts von unserem Meinen und Denken hinzugeben. Was wir auf diese Weise erhalten, ist aber eine Reihe von Gedanken, und eine andere Reihe daseiender Gestalten, bei denen es sich fügen kann, daß die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Teil anders ist als die Ordnung des Begriffs. So kann man z. B. nicht sagen, daß das Eigentum vor der Familie dagewesen sei, und trotzdem wird es vor derselben abgehandelt. Man könnte hier also die Frage aufwerfen, warum wir nicht mit dem Höchsten, d. h. mit dem konkret Wahren beginnen. Die Antwort wird sein, weil wir eben das Wahre in Form eines Resultates sehen wollen und dazu wesentlich gehört, zuerst den abstrakten Begriff selbst zu begreifen.

Das, was wirklich ist, die Gestalt des Begriffes, ist uns somit erst das Folgende und Weitere, wenn es auch in der Wirklichkeit selbst das Erste wäre. Unser Fortgang ist der, daß die abstrakten Formen sich nicht als für sich bestehend, sondern als unwahre aufweisen.

20. Zusatz zu § 33. (Die Stufenreihe der Verwirklichungen der Freiheit.) Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt. Der freie Wille muß sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Dasein geben, und das erste sinnliche Material dieses Daseins sind die Sachen, d. h. die äußeren Dinge. Diese erste Weise der Freiheit ist die, welche wir als Eigentum kennen sollen, die Sphäre des formellen und abstrakten Rechts, wozu nicht minder das Eigentum in seiner vermittelten Gestalt als Vertrag, und das Recht in seiner Verletzung als Verbrechen und Strafe gehören. Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, d. h. das Subjekt, das frei und zwar für sich frei ist, und sich in den Sachen ein Dasein gibt. Diese bloße Unmittelbarkeit des Daseins aber ist der Freiheit nicht angemessen, und die Negation dieser Bestimmung ist die Sphäre der Moralität. Ich bin nicht mehr bloß frei in dieser unmittelbaren Sache, sondern ich bin es auch in der aufgehobenen Unmittelbarkeit, d. h. ich bin es in mir selbst, im Subjektiven. In dieser Sphäre ist es, wo es auf meine Einsicht und Absicht und auf meinen Zweck ankommt, indem die Äußerlichkeit als gleichgültig gesetzt wird. Das Gute, das hier der allgemeine Zweck ist, soll aber nicht bloß in meinem Innern bleiben, sondern es soll sich realisieren. Der subjektive Wille nämlich fordert, daß sein Inneres, d. h. sein Zweck, äußeres Dasein erhalte, daß also das Gute in der äußerlichen Existenz solle vollbracht werden. Die Moralität, wie das frühere Moment des formellen Rechts, sind beide Abstraktionen, deren Wahrheit erst die Sittlichkeit ist. Die Sittlichkeit ist so die Einheit des Willens in seinem Begriffe, und des Willens des Einzelnen, d. h. des Subjekts. Ihr erstes Dasein ist wiederum ein Natürliches, in Form der Liebe und Empfindung, die Familie: das Individuum hat hier seine spröde Persönlichkeit aufgehoben, und befindet sich

mit seinem Bewußtsein in einem Ganzen. Aber auf der folgenden Stufe ist der Verlust der eigentlichen Sittlichkeit und der substantiellen Einheit zu sehen; die Familie zerfällt, und die Glieder verhalten sich als selbständige zueinander, indem nur das Band des gegenseitigen Bedürfnisses sie umschlingt. Diese Stufe der bürgerlichen Gesellschaft hat man häufig für den Staat angesehen. Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit, und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität, und der allgemeinen Substantialität stattfindet. Das Recht des Staates ist daher höher als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.

21. Zusatz zu § 34. Abstraktheit und Unmittelbarkeit des Willens.) Wenn gesagt wird, der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, sei in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, so muß darunter folgendes verstanden werden. Die vollendete Idee des Willens wäre der Zustand, in welchem der Begriff sich völlig realisiert hätte, und in welchem das Dasein desselben nichts als die Entwickelung seiner selbst wäre. Im Anfange ist der Begriff aber abstrakt, d. h. alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber auch nur enthalten: sie sind nur an sich, und noch nicht zur Totalität in sich selbst entwickelt. Wenn ich sage, ich bin frei, so ist Ich noch dieses gegensatzlose Insichsein, dagegen im Moralischen schon ein Gegensatz ist, denn da bin ich als einzelner Wille, und das Gute ist das Allgemeine, obgleich es in mir selbst ist. Hier hat der Wille also schon die Unterschiede von Einzelnheit und Allgemeinheit in sich selbst und ist somit bestimmt. Aber im Anfang ist ein solcher Unterschied nicht vorhanden, denn in der ersten abstrakten Einheit ist noch kein Fortgang und keine Vermittelung: der Wille ist so in der Form der Unmittelbarkeit, des Seins. Die wesentliche Einsicht, die hier zu erlangen wäre, ist nun, daß diese erste Unbestimmtheit selbst eine Bestimmtheit ist. Denn die Unbestimmtheit liegt darin, daß zwischen dem Willen und seinem Inhalt noch kein Unterschied ist; aber sie selbst, dem Bestimmten entgegengesetzt, fällt in die Bestimmung ein Bestimmtes zu sein. Die abstrakte Identität ist es, welche hier die Bestimmtheit ausmacht; der Wille wird dadurch einzelner Wille — die Person.

22. Zusatz zu § 35. (Hoheit und Niedrigkeit des Begriffes Person.) Der für sich seiende oder abstrakte Wille ist die Person. Das Höchste des Menschen ist Person zu sein, aber trotzdem ist die bloße Abstraktion Person schon im Ausdruck etwas Verächtliches. Vom Subjekte ist die Person wesentlich verschieden; denn das Subjekt ist nur die Möglichkeit der Persönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subjekt ist. Die Person ist also das Subjekt, für das diese Subjektivität ist, denn in der Person bin ich schlechthin für mich: sie ist die Einzelnheit der Freiheit im reinen Fürsichsein. Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von allem abstrahieren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als Dieser ein ganz Bestimmtes: so alt, so groß, in diesem Raume, und was alles für Partikularitäten noch sein mögen. Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige; es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen. Die Hoheit der Person ist es, welche diesen Widerspruch aushalten kann, den nichts Natürliches in sich hat oder ertragen könnte.

23. Zusatz zu § 37. (Formelles Recht als Befugnis.) Weil die Besonderheit in der Person noch nicht als Freiheit vorhanden ist, so ist alles, was auf die Besonderheit ankommt, hier ein Gleichgültiges. Hat jemand kein Interesse als sein formelles Recht, so kann dieses reiner Eigensinn sein, wie es einem beschränkten Herzen und Gemüte oft zukommt; denn der rohe Mensch steift sich am meisten auf sein Recht, indes der großartige Sinn darauf sieht, was die Sache sonst noch für Seiten hat. Das abstrakte Recht ist also nur erst bloße Möglichkeit, und insofern gegen den ganzen Umfang des Verhältnisses etwas Formelles. Deshalb gibt die rechtliche Bestimmung eine Befugnis, aber es ist nicht absolut notwendig, daß ich mein Recht verfolge, weil es nur eine Seite des ganzen Verhältnisses ist. Möglichkeit ist nämlich Sein, das die Bedeutung hat, auch nicht zu sein.

24. Zusatz zu § 41. (Die Vernünftigkeit des Eigentums.) Das Vernünftige des Eigentums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigentume ist die Person als Vernunft. Wenn

auch diese erste Realität meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache, somit eine schlechte Realität ist, so kann die abstrakte Persönlichkeit eben in ihrer Unmittelbarkeit kein anderes Dasein, als in der Bestimmung der Unmittelbarkeit haben.

25. Zusatz zu § 42. (Das Äußerliche.) Da der Sache die Subjektivität abgeht, ist sie nicht bloß dem Subjekte, sondern sich selbst das Äußerliche. Raum und Zeit sind auf diese Weise äußerlich. Ich als sinnlich, bin selbst äußerlich, räumlich und zeitlich. Ich, indem ich sinnliche Anschauungen habe, habe sie von etwas, das sich selbst äußerlich ist. Das Tier kann anschauen, aber die Seele des Tieres hat nicht die Seele, nicht sich selbst zum Gegenstand, sondern ein Äußerliches.

26. Zusatz zu § 44. (Der Idealismus des Willens.) Alle Dinge können Eigentum des Menschen werden, weil dieser freier Wille, und als solcher an und für sich ist, das Entgegenstehende aber diese Eigenschaft nicht hat. Jeder hat also das Recht, seinen Willen zur Sache zu machen, oder die Sache zu seinem Willen, d. h. mit anderen Worten, die Sache aufzuheben und zu der seinigen umzuschaffen; denn die Sache als Äußerlichkeit hat keinen Selbstzweck, ist nicht die unendliche Beziehung ihrer auf sich selbst, sondern sich selbst ein Äußerliches. Ein solches Äußerliche ist auch das Lebendige (das Tier), und insofern selber eine Sache. Nur der Wille ist das Unendliche, gegen alles andere Absolute, während das andere seinerseits nur relativ ist. Sich zueignen heißt im Grunde somit nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestieren und aufweisen, daß diese nicht an und für sich, nicht Selbstzweck ist. Diese Manifestation geschieht dadurch, daß ich in die Sache einen anderen Zweck lege, als sie unmittelbar hatte: ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigentum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele. Der freie Wille ist somit der Idealismus, der die Dinge nicht, wie sie sind, für an und für sich hält, während der Realismus dieselben für absolut erklärt, wenn sie sich auch nur in der Form der Endlichkeit befinden. Schon das Tier hat nicht mehr diese realistische Philosophie, denn es zehrt die Dinge auf und beweist dadurch, daß sie nicht absolut selbständig sind*).

---

*) Vgl. Phänom., Lassonsche Ausg. S. 73 (Phil. Bibl. Bd. 144).

27. Zusatz zu § 46. (Privateigentum.) Im Eigentum ist mein Wille persönlich, die Person ist aber ein Dieses: also wird das Eigentum das Persönliche dieses Willens. Da ich meinem Willen Dasein durch das Eigentum gebe, so muß das Eigentum auch die Bestimmung haben, das Diese, das Meine zu sein. Dies ist die wichtige Lehre von der Notwendigkeit des Privateigentums. Wenn Ausnahmen durch den Staat gemacht werden können, so ist es doch dieser allein, der sie machen kann; häufig ist aber von demselben, namentlich in unserer Zeit, das Privateigentum wiederhergestellt worden. So haben z. B. viele Staaten mit Recht die Klöster aufgehoben, weil ein Gemeinwesen letztlich kein solches Recht am Eigentum hat als die Person.

28. Zusatz zu § 47. (Rechtlosigkeit des Tieres.) Die Tiere haben sich zwar im Besitz; ihre Seele ist im Besitz ihres Körpers, aber sie haben kein Recht auf ihr Leben, weil sie es nicht wollen.

29. Zusatz zu § 49. (Gleichheit der Güter.) Die Gleichheit, die man etwa in Beziehung auf die Verteilung der Güter einführen möchte, würde, da das Vermögen vom Fleiß abhängt, ohnehin in kurzer Zeit wieder zerstört werden. Was sich aber nicht ausführen läßt, das soll auch nicht ausgeführt werden. Denn die Menschen sind freilich gleich, aber nur als Personen, d. h. rücksichtlich der Quelle ihres Besitzes. Demzufolge müßte jeder Mensch Eigentum haben. Will man daher von Gleichheit sprechen, so ist es diese Gleichheit, die man betrachten muß. Außer derselben fällt aber die Bestimmung der Besonderheit, die Frage, wieviel ich besitze. Hier ist die Behauptung falsch, daß die Gerechtigkeit fordere, das Eigentum eines jeden solle gleich sein; denn diese fordert nur, daß jeder Eigentum haben solle. Vielmehr ist die Besonderheit das, wo gerade die Ungleichheit ihren Platz hat, und die Gleichheit wäre hier Unrecht. Es ist ganz richtig, daß die Menschen häufig nach den Gütern der anderen Lust bekommen; dies ist aber eben das Unrecht, denn das Recht ist das, was gleichgültig gegen die Besonderheit bleibt.

30. Zusatz zu § 50. (Erste Besitzergreifung.) Die bisherigen Bestimmungen betrafen hauptsächlich den Satz, daß die Persönlichkeit Dasein im Eigentum haben müsse. Daß nun der erste Besitzergreifende auch Eigentümer sei, geht aus dem Gesagten hervor. Der Erste ist

nicht dadurch rechtlicher Eigentümer, weil er der Erste ist, sondern weil er freier Wille ist, denn erst dadurch, daß ein anderer nach ihm kommt, wird er der Erste.

31. Zusatz zu § 51. (Besitzerklärung.) Daß die Person ihren Willen in eine Sache legt, ist erst der Begriff des Eigentums, und das weitere ist eben die Realisation desselben. Mein innerer Willensaktus, welcher sagt, daß etwas mein sei, muß auch für andere erkennbar werden. Mache ich eine Sache zur meinigen, so gebe ich ihr dieses Prädikat, das an ihr in äußerlicher Form erscheinen und nicht bloß in meinem inneren Willen stehen bleiben muß. Unter Kindern pflegt es zu geschehen, daß diese gegen die Besitzergreifung anderer das frühere Wollen hervorheben; für Erwachsene ist aber dieses Wollen nicht hinreichend, denn die Form der Subjektivität muß entfernt werden und sich zur Objektivität herausarbeiten.

32. Zusatz zu § 52. (Form und Materie des Besitzes.) Fichte hat die Frage aufgeworfen, ob, wenn ich die Materie formiere, dieselbe auch mein sei.[1]) Es müßte nach ihm, wenn ich aus Gold einen Becher verfertigt habe, einem anderen freistehen, das Gold zu nehmen, wenn er nur dadurch meine Arbeit nicht verletzt. So trennbar dies auch in der Vorstellung ist, so ist in der Tat dieser Unterschied eine leere Spitzfindigkeit; denn wenn ich ein Feld in Besitz nehme und beackere, so ist nicht nur die Furche mein Eigentum, sondern das weitere, die Erde, die dazu gehört. Ich will nämlich diese Materie, das Ganze in Besitz nehmen; sie bleibt daher nicht herrenlos, nicht ihr eigen. Denn wenn die Materie auch außerhalb der Form bleibt, die ich dem Gegenstande gegeben habe, so ist die Form eben ein Zeichen, daß die Sache mein sein soll; sie bleibt daher nicht außer meinem Willen, nicht außerhalb dessen, was ich gewollt habe. Es ist daher nichts da, was von einem anderen in Besitz zu nehmen wäre.

33. Zusatz zu § 54. (Weisen der Besitznahme.) Diese Weisen der Besitznahme enthalten den Fortgang von der Bestimmung der Einzelnheit zu der der Allgemeinheit. Die körperliche Ergreifung kann nur an der einzelnen Sache stattfinden, dagegen die Bezeichnung die Besitznahme durch die Vorstellung ist. Ich verhalte mich dabei vorstellend und meine, daß die Sache nach ihrer

---

[1]) Fichte, Grundl. des Naturrechts, § 19 A.

Ganzheit mein sei, nicht bloß der Teil, den ich körperlich in Besitz nehmen kann.

34. Zusatz zu § 55. (Körperliche Besitznahme.) Die Besitznahme ist ganz vereinzelter Art; ich nehme nicht mehr in Besitz, als ich mit meinem Körper berühre. Aber das zweite ist sogleich, daß die äußeren Dinge eine weitere Ausdehnung haben, als ich fassen kann. Indem ich so etwas in Besitz habe, ist auch damit ein anderes in Verbindung. Ich übe die Besitznahme durch die Hand, aber der Bereich derselben kann erweitert werden. Die Hand ist dieses große Organ, das kein Tier hat, und was ich mit ihr fasse, kann selbst ein Mittel werden, womit ich weiter greife. Wenn ich etwas besitze, so geht der Verstand gleich dahin über, daß nicht bloß das unmittelbar Besessene, sondern das damit Zusammenhängende mein sei. Hier muß das positive Recht seine Feststellungen machen, denn aus dem Begriffe läßt sich nichts weiter herleiten.

35. Zusatz zu § 56. (Die Formierung). Diese Formierung kann empirisch die verschiedenartigsten Gestalten annehmen. Der Acker, den ich bebaue, wird dadurch formiert. In Beziehung auf das Unorganische ist die Formierung nicht immer direkt. Wenn ich z. B. eine Windmühle baue, so habe ich die Luft nicht formiert, aber ich mache eine Form zur Benutzung der Luft, die mir deswegen nicht genommen werden darf, weil ich sie selbst nicht formiert habe. Auch, daß ich Wild schone, kann als eine Weise der Formierung angesehen werden, denn es ist ein Benehmen in Rücksicht auf die Erhaltung des Gegenstandes. Nur ist freilich die Dressur der Tiere eine direktere, mehr von mir ausgehende Formierung.

36. Zusatz zu § 57. (Die Sklaverei.) Hält man die Seite fest, daß der Mensch an und für sich frei sei, so verdammt man damit die Sklaverei. Aber daß jemand Sklave ist, liegt in seinem eigenen Willen, so wie es im Willen eines Volkes liegt, wenn es unterjocht wird. Es ist somit nicht bloß ein Unrecht derer, welche Sklaven machen oder welche unterjochen, sondern der Sklaven und Unterjochten selbst. Die Sklaverei fällt in den Übergang von der Natürlichkeit der Menschen zum wahrhaft sittlichen Zustande: sie fällt in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht ist. Hier gilt das Unrecht und befindet sich ebenso notwendig an seinem Platz.

37. Zusatz zu § 58. (Die Bezeichnung des Be-

sitzes.) Die Besitznahme durch die Bezeichnung ist die vollkommenste von allen, denn auch die übrigen Arten haben mehr oder minder die Wirkung des Zeichens an sich. Wenn ich eine Sache ergreife oder formiere, so ist die letzte Bedeutung ebenfalls ein Zeichen, und zwar für andere, um diese auszuschließen, und um zu zeigen, daß ich meinen Willen in die Sache gelegt habe. Der Begriff des Zeichens ist nämlich, daß die Sache nicht gilt als das, was sie ist, sondern als das, was sie bedeuten soll. Die Kokarde bedeutet z. B. das Bürgersein in einem Staate, obgleich die Farbe mit der Nation keinen Zusammenhang hat und nicht sich, sondern die Nation darstellt. Darin, daß der Mensch ein Zeichen geben und durch dieses erwerben kann, zeigt er eben seine Herrschaft über die Dinge.

38. Zusatz zu § 59. (Der Gebrauch.) Wenn ich im Zeichen die Sache überhaupt auf allgemeine Weise in Besitz nehme, so liegt im Gebrauche noch ein allgemeineres Verhältnis, indem die Sache alsdann nicht in ihrer Besonderheit anerkannt, sondern von mir negiert wird. Die Sache ist zum Mittel der Befriedigung meines Bedürfnisses herabgesetzt. Wenn ich und die Sache zusammenkommen, so muß, damit wir identisch werden, einer seine Qualität verlieren. Ich bin aber lebendig, der Wollende und wahrhaft Affirmative; die Sache dagegen ist das Natürliche. Diese muß also zugrunde gehen und ich erhalte mich, was überhaupt der Vorzug und die Vernunft des Organischen ist.

39. Zusatz zu § 61. (Gebrauch und Eigentum.) Das Verhältnis des Gebrauchs zum Eigentum ist dasselbe, wie von der Substanz zum Accidentellen, vom Inneren zum Äußeren, von der Kraft zu der Äußerung derselben. Diese letztere ist nur, insofern sie sich äußert; der Acker ist nur Acker, insofern er Ertrag hat. Wer also den Gebrauch eines Ackers hat, ist der Eigentümer des Ganzen, und es ist eine leere Abstraktion, noch ein anderes Eigentum am Gegenstand selbst anzuerkennen.

40. Zusatz zu § 63. (Der Wert.) Das Qualitative verschwindet hier in der Form des Quantitativen. Indem ich nämlich vom Bedürfnis spreche, ist dieses der Titel, worunter die vielfachsten Dinge sich bringen lassen, und die Gemeinsamkeit derselben macht, daß ich sie alsdann messen kann. Der Fortgang des Gedankens ist hier somit von der spezifischen Qualität der Sache zur Gleichgültig-

keit dieser Bestimmtheit, also zur Quantität. Ähnliches kommt in der Mathematik vor. Definiere ich z. B., was der Kreis, was die Ellipse und Parabel sind, so sehen wir, daß sie spezifisch verschieden gefunden werden. Trotzdem bestimmt sich der Unterschied dieser verschiedenen Kurven bloß quantitativ, so nämlich, daß es nur auf einen quantitativen Unterschied ankommt, der sich auf den Koeffizienten allein, auf die bloß empirische Größe bezieht. Im Eigentum ist die quantitative Bestimmtheit, die aus der qualitativen hervortritt, der Wert. Das Qualitative gibt hier das Quantum für die Quantität und ist als solches ebenso erhalten, wie aufgehoben. Betrachtet man den Begriff des Werts, so wird die Sache selbst nur als ein Zeichen angesehen und sie gilt nicht als sie selber, sondern als das, was sie wert ist. Ein Wechsel z. B. stellt nicht seine Papiernatur vor, sondern ist nur ein Zeichen eines anderen Allgemeinen, des Wertes. Der Wert einer Sache kann sehr verschiedenartig sein in Beziehung auf das Bedürfnis; wenn man aber nicht das Spezifische, sondern das Abstrakte des Wertes ausdrücken will, so ist dieses das Geld. Das Geld repräsentiert alle Dinge, aber indem es nicht das Bedürfnis selbst darstellt, sondern nur ein Zeichen für dasselbe ist, wird es selbst wieder von dem spezifischen Werte regiert, den es als Abstraktes nur ausdrückt. Man kann überhaupt Eigentümer einer Sache sein, ohne zugleich der ihres Wertes zu werden. Eine Familie, die ihr Gut nicht verkaufen oder verpfänden kann, ist nicht Herrin des Wertes. Da diese Form des Eigentums aber dem Begriffe desselben unangemessen ist, so sind solche Beschränkungen (Lehen, Fideikommisse) meistens im Verschwinden.

41. Zusatz zu § 64. (Die Verjährung.) Die Verjährung beruht auf der Vermutung, daß ich aufgehört habe, die Sache als die meinige zu betrachten. Denn dazu, daß etwas das Meinige bleibe, gehört Fortdauer meines Willens, und diese zeigt sich durch Gebrauch oder Aufbewahrung. — Der Verlust des Wertes öffentlicher Denkmale hat sich in der Reformation häufig bei den Meßstiftungen erwiesen. Der Geist der alten Konfession, d. h. der Meßstiftungen war entflogen, und sie konnten daher als Eigentum in Besitz genommen werden.

42. Zusatz zu § 65. (Entäußerung.) Wenn die Verjährung eine Entäußerung mit nicht direkt erklärtem Willen ist, so ist die wahre Entäußerung eine Erklärung des Willens, daß ich die Sache nicht mehr als die meinige

ansehen will. Das Ganze kann auch so gefaßt werden, daß die Entäußerung eine wahre Besitzergreifung sei. Die unmittelbare Besitznahme ist das erste Moment des Eigentums. Durch den Gebrauch wird ebenfalls Eigentum erworben, und das dritte Moment ist alsdann die Einheit beider, Besitzergreifung durch Entäußerung.

43. Zusatz zu § 66. (Unveräußerliche Rechte.) Es liegt in der Natur der Sache, daß der Sklave ein absolutes Recht hat, sich frei zu machen, daß wenn jemand seine Sittlichkeit zu Raub und Mord verdungen hat, dieses an und für sich nichtig ist, und jeder die Befugnis besitzt, diesen Vertrag zurückzunehmen. Ebenso verhält es sich mit der Verdingung der Religiosität an einen Priester, der mein Beichtvater ist, denn solche Innerlichkeit hat der Mensch mit sich allein abzumachen. Eine Religiosität, bei welcher der eine Teil in die Hand eines anderen gelegt wird, ist keine Religiosität, denn der Geist ist nur einer, und er soll in mir wohnen; mir soll die Vereinigung des An- und Fürsichseins angehören.

44. Zusatz zu § 67. (Sklaverei und Gesindeverhältnis.) Der hier auseinandergesetzte Unterschied ist der zwischen einem Sklaven und dem heutigen Gesinde, oder einem Tagelöhner. Der athenäische Sklave hatte vielleicht leichtere Verrichtung und geistigere Arbeit als in der Regel unsere Dienstboten, aber er war dennoch Sklave, weil der ganze Umfang seiner Tätigkeit dem Herrn veräußert war.

45. Zusatz zu § 70. (Selbstmord.) Die einzelne Person ist allerdings ein Untergeordnetes, das dem sittlichen Ganzen sich weihen muß. Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, — aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen? Man kann das Sichtöten zuvörderst als eine Tapferkeit ansehen, aber als eine schlechte von Schneidern und Mägden. Dann kann es wiederum als ein Unglück betrachtet werden, indem Zerrissenheit des Innern dazu führt; aber die Hauptfrage ist, habe ich ein Recht dazu? Die Antwort wird sein, daß ich als dies Individuum nicht Herr über mein Leben bin, denn die umfassende Totalität der Tätigkeit, das Leben, ist gegen die Persönlichkeit, die selbst diese unmittelbar ist, kein Äußerliches. Spricht man also von einem Recht, das die Person über ihr Leben habe, so ist dies ein Widerspruch, denn es hieße, die Person habe ein Recht über sich. Dieses hat sie aber nicht, denn sie steht

nicht über sich und kann sich nicht richten. Wenn Herkules sich verbrannte, wenn Brutus sich in sein Schwert stürzte, so ist dieses das Benehmen des Heroen gegen seine Persönlichkeit; aber wenn vom einfachen Recht, sich zu töten, gehandelt wird, so darf dies auch den Heroen abgesprochen werden.

46. Zusatz zu § 71. (Der allgemeine Wille als Fundament des Vertrages.) Im Vertrage habe ich Eigentum durch gemeinsamen Willen; es ist nämlich das Interesse der Vernunft, daß der subjektive Wille allgemeiner werde und sich zu dieser Verwirklichung erhebe. Die Bestimmung dieses Willens bleibt also im Vertrage, aber in Gemeinsamkeit mit einem anderen Willen. Der allgemeine Wille dagegen tritt hier nur noch in der Form und Gestalt der Gemeinsamkeit auf.

47. Zusatz zu § 75. (Die Theorie des Staates als Vertrages.) In neuerer Zeit ist es sehr beliebt gewesen, den Staat als Vertrag aller mit allen anzusehen. Alle schlössen, sagt man, mit dem Fürsten einen Vertrag, und dieser wieder mit den Untertanen. Diese Ansicht kommt daher, daß man oberflächlicherweise nur an eine Einheit verschiedener Willen denkt. Im Vertrage aber sind zwei identische Willen, die beide Personen sind und Eigentümer bleiben wollen; der Vertrag geht also von der Willkür der Person aus, und diesen Ausgangspunkt hat die Ehe ebenfalls mit dem Vertrage gemein. Beim Staat aber ist dies gleich anders, denn es liegt nicht in der Willkür der Individuen, sich vom Staate zu trennen, da man schon Bürger desselben nach der Naturseite hin ist. Die vernünftige Bestimmung des Menschen ist, im Staate zu leben; und ist noch kein Staat da, so ist die Forderung der Vernunft vorhanden, daß er gegründet werde. Ein Staat muß eben die Erlaubnis dazu geben, daß man in ihn trete oder ihn verlasse; dies ist also nicht von der Willkür der Einzelnen abhängig, und der Staat beruht somit nicht auf Vertrag, der Willkür voraussetzt. Es ist falsch, wenn man sagt, es sei in der Willkür aller, einen Staat zu gründen: es ist vielmehr für jeden absolut notwendig, daß er im Staate sei. Der große Fortschritt des Staats in neuerer Zeit ist, daß derselbe Zweck an und für sich bleibt und nicht jeder in Beziehung auf denselben wie im Mittelalter nach seiner Privatstipulation verfahren darf.

48. Zusatz zu § 76. (Der reelle Vertrag.) Zum Vertrag gehören zwei Einwilligungen über zwei Sachen: ich

will nämlich Eigentum erwerben und aufgeben. Der reelle Vertrag ist der, wo jeder das Ganze tut, Eigentum aufgibt und erwirbt, und im Aufgeben Eigentümer bleibt: der formelle Vertrag ist, wo nur einer Eigentum erwirbt oder aufgibt.

49. Zusatz zu § 78. (Zeichen des Vertrages.) Wie wir in der Lehre vom Eigentum den Unterschied zwischen Eigentum und Besitz, zwischen dem Substantiellen und bloß Äußerlichen hatten, so haben wir im Vertrage die Differenz zwischen dem gemeinsamen Willen als Übereinkunft und dem besonderen als Leistung. In der Natur des Vertrages liegt es, daß sowohl der gemeinsame als auch der besondere Wille sich äußere, weil hier Wille sich zu Willen verhält. Die Übereinkunft, die sich in einem Zeichen manifestiert, und die Leistung liegen daher bei gebildeten Völkern auseinander, während sie bei rohen zusammenfallen können. In den Wäldern von Ceylon gibt es ein handeltreibendes Volk, das sein Eigentum hinlegt und ruhig erwartet, bis andere kommen, das Ihrige dagegenzusetzen: hier ist die stumme Erklärung des Willens von der Leistung nicht verschieden.

50. Zusatz zu § 80. (Verpfändung.) Beim Vertrage wurde der Unterschied gemacht, daß durch die Übereinkunft (Stipulation) zwar das Eigentum mein wird, ich aber den Besitz nicht habe, und diesen durch Leistung erst erhalten soll. Bin ich nun schon von Hause aus Eigentümer der Sache, so ist die Absicht der Verpfändung, daß ich zu gleicher Zeit auch in den Besitz des Wertes des Eigentums komme, und somit schon in der Übereinkunft die Leistung gesichert werde. Eine besondere Art der Verpfändung ist die Bürgschaft, bei welcher jemand sein Versprechen, seinen Kredit für meine Leistung einsetzt. Hier wird durch die Person bewirkt, was bei der Verpfändung nur sachlich geschieht.

51. Zusatz zu § 81. (Vertrag und Unrecht.) Im Vertrage hatten wir das Verhältnis zweier Willen, als eines gemeinsamen. Dieser identische Wille ist aber nur relativ allgemeiner, gesetzter allgemeiner Wille, und somit noch im Gegensatz gegen den besonderen Willen. In dem Vertrage, in der Übereinkunft liegt allerdings das Recht, die Leistung zu verlangen; diese ist aber wiederum Sache des besonderen Willens, der als solcher dem an sich seienden Recht zuwider handeln kann. Hier also kommt die Negation, die früher schon im an sich seienden Willen lag, zum Vorschein, und diese Negation ist eben

das Unrecht. Der Gang überhaupt ist, den Willen von seiner Unmittelbarkeit zu reinigen, und so aus der Gemeinsamkeit desselben die Besonderheit hervorzurufen, die gegen sie auftritt. Im Vertrage behalten die Übereinkommenden noch ihren besonderen Willen; der Vertrag ist also aus der Stufe der Willkür noch nicht heraus und bleibt somit dem Unrechte preisgegeben.

52. Zusatz zu § 82. (Recht und Unrecht.) Das Recht an sich, der allgemeine Wille, als wesentlich bestimmt durch den besonderen, ist in Beziehung auf ein Unwesentliches. Es ist das Verhältnis des Wesens zu seiner Erscheinung. Ist die Erscheinung auch dem Wesen gemäß, so ist sie von anderer Seite angesehen demselben wieder nicht gemäß, denn die Erscheinung ist die Stufe der Zufälligkeit, das Wesen in Beziehung auf Unwesentliches. Im Unrecht aber geht die Erscheinung zum Scheine fort. Schein ist Dasein, das dem Wesen unangemessen ist, das leere Abtrennen und Gesetztsein des Wesens, so daß an beiden der Unterschied als Verschiedenheit ist. Der Schein ist daher das Unwahre, welches verschwindet, indem es für sich sein will; und an diesem Verschwinden hat das Wesen sich als Wesen, d. h. als Macht des Scheins gezeigt. Das Wesen hat die Negation seiner negiert und ist so das Bekräftigte. Das Unrecht ist ein solcher Schein, und durch das Verschwinden desselben erhält das Recht die Bestimmung eines Festen und Geltenden. Was wir eben Wesen nannten, ist das Recht an sich, dem gegenüber der besondere Wille als unwahr sich aufhebt. Wenn es früher nur ein unmittelbares Sein hatte, so wird es jetzt wirklich, indem es aus seiner Negation zurückkehrt; denn Wirklichkeit ist das, was wirkt und sich in seinem Anderssein erhält, während das Unmittelbare noch für die Negation empfänglich ist.

53. Zusatz zu § 83. (Die Arten des Unrechts.) Das Unrecht ist also der Schein des Wesens, der sich als selbständig setzt. Ist der Schein nur an sich und nicht auch für sich, d. h., gilt mir das Unrecht für Recht, so ist dasselbe hier unbefangen. Der Schein ist hier für das Recht, nicht aber für mich. Das zweite Unrecht ist der Betrug. Hier ist das Unrecht kein Schein für das Recht an sich, sondern es findet so statt, daß ich dem anderen einen Schein vormache. Indem ich betrüge, ist für mich das Recht ein Schein. Im ersten Falle war für das Recht das Unrecht ein Schein. Im zweiten ist mir selber, als

dem Unrecht, das Recht nur ein Schein. Das dritte Unrecht ist endlich das Verbrechen. Dies ist an sich und für mich Unrecht: ich will aber hier das Unrecht und gebrauche auch den Schein des Rechts nicht. Der andere, gegen den das Verbrechen geschieht, soll das an und für sich seiende Unrecht nicht als Recht ansehen. Der Unterschied zwischen Verbrechen und Betrug ist, daß in diesem in der Form des Tuns noch eine Anerkennung des Rechts liegt, was bei dem Verbrechen ebenfalls fehlt.

54. Zusatz zu § 86. (Der Rechtsstreit.) Was an sich Recht ist, hat einen bestimmten Grund, und mein Unrecht, das ich für Recht halte, verteidige ich auch aus irgendeinem Grunde. Es ist die Natur des Endlichen und Besonderen, Zufälligkeiten Raum zu geben; Kollisionen müssen also hier stattfinden, denn wir sind hier auf der Stufe des Endlichen. Dies erste Unrecht negiert nur den besonderen Willen, während das allgemeine Recht respektiert wird, es ist also das leichteste Unrecht überhaupt. Wenn ich sage, eine Rose sei nicht rot, so erkenne ich doch noch an, daß sie Farbe habe; ich leugne daher die Gattung nicht und negiere nur das Besondere, das Rote. Ebenso wird hier das Recht anerkannt, jede Person will das Rechte, und ihr soll nur werden, was das Rechte ist; ihr Unrecht besteht nur darin, daß sie das, was sie will, für das Recht hält.

55. Zusatz zu § 87. (Der Betrug.) Der besondere Wille wird in dieser zweiten Stufe des Unrechts respektiert, aber das allgemeine Recht nicht. Im Betruge wird der besondere Wille nicht verletzt, indem dem Betrogenen aufgebürdet wird, daß ihm Recht geschehe. Das geforderte Recht ist also als ein subjektives und bloß scheinendes gesetzt, was den Betrug ausmacht.

56. Zusatz zu § 89. (Betrug und Strafe.) Auf das bürgerliche und unbefangene Unrecht ist keine Strafe gesetzt, denn ich habe hier nichts gegen das Recht gewollt. Beim Betruge hingegen treten Strafen ein, weil es sich hier um das Recht handelt, das verletzt ist.

57. Zusatz zu § 90. (Das Verbrechen.) Das eigentliche Unrecht ist das Verbrechen, wo weder das Recht an sich, noch, wie es mir scheint, respektiert wird, wo also beide Seiten, die objektive und subjektive, verletzt sind.

58. Zusatz zu § 93. (Das Recht der Heroen.) Im Staat kann es keine Heroen mehr geben: diese kommen

nur im ungebildeten Zustande vor. Der Zweck derselben ist ein rechtlicher, notwendiger und staatlicher, und diesen führen sie als ihre Sache aus. Die Heroen, die Staaten stifteten, Ehe und Ackerbau einführten, haben dieses freilich nicht als anerkanntes Recht getan, und diese Handlungen erscheinen noch als ihr besonderer Wille; aber als das höhere Recht der Idee gegen die Natürlichkeit ist dieser Zwang der Heroen ein rechtlicher; denn in Güte läßt sich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten.

59. Zusatz zu § 94. (Recht und Moral.) Hier ist der Unterschied zwischen dem Rechtlichen und Moralischen hauptsächlich zu berücksichtigen. Bei dem Moralischen, d. h. bei der Reflexion in mich, ist auch eine Zweiheit, denn das Gute ist mir Zweck, und nach dieser Idee soll ich mich bestimmen. Das Dasein des Guten ist mein Entschluß, und ich verwirkliche dasselbe in mir, aber dieses Dasein ist ganz innerlich, und es kann daher kein Zwang stattfinden. Die Staatsgesetze können sich also auf die Gesinnung nicht erstrecken wollen, denn im Moralischen bin ich für mich selbst, und die Gewalt hat hier keinen Sinn.

60. Zusatz zu § 96. (Das Strafmaß.) Wie ein jedes Verbrechen zu bestrafen sei, läßt sich durch den Gedanken nicht angeben, sondern hierzu sind positive Bestimmungen notwendig. Durch das Fortschreiten der Bildung werden indessen die Ansichten über die Verbrechen milder, und man bestraft heutzutage lange nicht mehr so hart, als man es vor hundert Jahren getan. Nicht gerade die Verbrechen oder die Strafen sind es, die anders werden, aber ihr Verhältnis.

61. Zusatz zu § 97. (Der Sinn der Strafe.) Durch ein Verbrechen wird irgend etwas verändert, und die Sache existiert in dieser Veränderung; aber diese Existenz ist das Gegenteil ihrer selbst, und insofern in sich nichtig. Das Nichtige ist dies, das Recht als Recht aufgehoben zu haben. Das Recht nämlich als Absolutes ist unaufhebbar, also ist die Äußerung des Verbrechens an sich nichtig, und diese Nichtigkeit ist das Wesen der Wirkung des Verbrechens. Was aber nichtig ist, muß sich als solches manifestieren, d. h. sich als selbst verletzbar hinstellen. Die Tat des Verbrechens ist nicht ein Erstes, Positives, zu welchem die Strafe als Negation käme, sondern ein Negatives, so daß die Strafe nur Negation der Negation ist. Das wirkliche Recht ist nun Aufhebung dieser Ver-

letzung, das eben darin seine Gültigkeit zeigt und sich als ein notwendiges vermitteltes Dasein bewährt.

62. Zusatz zu § 99. (Die Feuerbachische Straftheorie.) Die Feuerbachische[1]) Straftheorie begründet die Strafe auf Androhung und meint, wenn jemand trotz derselben ein Verbrechen begehe, so müsse die Strafe erfolgen, weil sie der Verbrecher früher gekannt habe. Wie steht es aber mit der Rechtlichkeit der Drohung? Dieselbe setzt den Menschen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorstellung eines Übels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt. Aber die Drohung, die im Grunde den Menschen empören kann, daß er seine Freiheit gegen dieselbe beweist, stellt die Gerechtigkeit ganz beiseite. Der psychologische Zwang kann sich nur auf den qualitativen und quantitativen Unterschied des Verbrechens beziehen, nicht auf die Natur des Verbrechens selbst, und die Gesetzbücher, die etwa aus dieser Lehre hervorgegangen sind, haben somit des eigentlichen Fundaments entbehrt.

63. Zusatz zu § 100. (Die Todesstrafe.) Was Beccaria verlangt, daß der Mensch nämlich seine Einwilligung zur Bestrafung geben müsse, ist ganz richtig, aber der Verbrecher erteilt sie schon, durch seine Tat. Es ist ebensowohl die Natur des Verbrechens wie der eigene Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde. Trotzdem hat diese Bemühung Beccarias, die Todesstrafe aufheben zu lassen, vorteilhafte Wirkungen hervorgebracht. Wenn auch weder Josef II., noch die Franzosen, die gänzliche Abschaffung derselben jemals haben durchsetzen können, so hat man doch einzusehen angefangen, was todeswürdige Verbrechen seien, und was nicht. Die Todesstrafe ist dadurch seltener geworden, wie diese höchste Spitze der Strafe es auch verdient.

64. Zusatz zu § 101. (Die Strafe als Vergeltung.) Die Wiedervergeltung ist der innere Zusammen-

---

[1]) Feuerbach, Paul Joh. Anselm Ritter von, 1775—1833, seit 1817 erster Präsident des Appellationsgerichtes in Bamberg.

hang und die Identität zweier Bestimmungen, die als verschieden erscheinen und auch eine verschiedene äußere Existenz gegeneinander haben. Indem dem Verbrecher vergolten wird, hat dies das Ansehen einer fremden Bestimmung, die ihm nicht angehört; aber die Strafe ist doch nur, wie wir gesehen haben, Manifestation des Verbrechens, d. h., die andere Hälfte, die die eine notwendig voraussetzt. Was die Wiedervergeltung zunächst gegen sich hat, ist, daß sie als etwas Unmoralisches, als Rache erscheint, und daß sie so für ein Persönliches gelten kann. Aber nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung selbst aus. Die Rache ist mein, sagt Gott in der Bibel; und wenn man in dem Worte Wiedervergeltung etwa die Vorstellung eines besonderen Beliebens des subjektiven Willens haben wollte, so muß gesagt werden, daß es nur die Umkehrung der Gestalt selbst des Verbrechens gegen sich bedeutet. Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigene Tat, die sich geltend macht. Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf spezifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist dies doch anders beim Morde, worauf notwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseins ist, so kann die Strafe nicht in einem Werte, den es dafür nicht gibt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen.

65. Zusatz zu § 102. (Rache als Strafform.) In einem Zustande der Gesellschaft, wo weder Richter noch Gesetze sind, hat die Strafe immer die Form der Rache, und diese bleibt insofern mangelhaft, als sie die Handlung eines subjektiven Willens, also nicht dem Inhalte gemäß ist. Die Personen des Gerichts sind zwar auch Personen, aber ihr Wille ist der allgemeine des Gesetzes, und sie wollen nichts in die Strafe hineinlegen, was nicht in der Natur der Sache sich vorfindet. Dagegen erscheint dem Verletzten das Unrecht nicht in seiner quantitativen und qualitativen Begrenzung, sondern nur als Unrecht überhaupt, und in der Vergeltung kann er sich übernehmen, was wieder zu neuem Unrechte führen würde. Bei ungebildeten Völkern ist die Rache eine unsterbliche, wie bei den Arabern, wo sie nur durch höhere Gewalt oder Unmöglichkeit der Ausübung unterdrückt werden kann; und in mehreren heutigen Gesetzgebungen ist noch ein Rest von Rache übriggeblieben, indem es den Individuen

überlassen bleibt, ob sie eine Verletzung vor Gericht bringen wollen oder nicht.

66. Zusatz zu § 104. (Übergang zur Moralität.) Zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sei, und daß dieses Dasein demselben entspreche. Im Recht hat der Wille sein Dasein in einem Äußerlichen; das Weitere ist aber, daß der Wille dasselbe in ihm selbst, in einem Innerlichen habe: er muß für sich selbst, Subjektivität sein, und sich sich selbst gegenüber haben. Dies Verhalten zu sich ist das Affirmative, aber dies kann er nur durch Aufhebung seiner Unmittelbarkeit erlangen. Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt so durch die Strafe, d. h., durch die Nichtigkeit dieser Nichtigkeit zur Affirmation — zur Moralität.

67. Zusatz zu § 106. (Die Moralität als für sich seiende Freiheit.) Beim strengen Recht kam es nicht darauf an, was mein Grundsatz oder meine Absicht war. Diese Frage nach der Selbstbestimmung und Triebfeder des Willens, wie nach dem Vorsatze, tritt hier nun beim Moralischen ein. Indem der Mensch nach seiner Selbstbestimmung beurteilt sein will, ist er in dieser Beziehung frei, wie die äußeren Bestimmungen sich auch verhalten mögen. In diese Überzeugung des Menschen in sich kann man nicht einbrechen; ihr kann keine Gewalt geschehen, und der moralische Wille ist daher unzugänglich. Der Wert des Menschen wird nach seiner inneren Handlung geschätzt, und somit ist der moralische Standpunkt die für sich seiende Freiheit.

68. Zusatz zu § 107. (Die Subjektivität des Willens.) Diese ganze Bestimmung der Subjektivität des Willens ist wieder ein Ganzes, das als Subjektivität auch Objektivität haben muß. Am Subjekt kann sich erst die Freiheit realisieren, denn es ist das wahrhafte Material zu dieser Realisation; aber dieses Dasein des Willens, welches wir Subjektivität nannten, ist verschieden von dem an und für sich seienden Willen. Von dieser anderen Einseitigkeit der bloßen Subjektivität muß sich der Wille nämlich befreien, um an und für sich seiender Wille zu werden. In der Moralität ist es das eigentümliche Interesse des Menschen, das in Frage kommt, und dies ist eben der hohe Wert desselben, daß dieser sich selbst als absolut weiß und sich bestimmt. Der ungebildete Mensch läßt sich von der Gewalt der Stärke und von Naturbestimmtheiten alles auferlegen, die Kinder haben keinen mora-

lischen Willen, sondern lassen sich von ihren Eltern bestimmen; aber der gebildete, innerlich werdende Mensch will, daß er selbst in allem sei, was er tut.

69. Zusatz zu § 108. (Das Sollen.) Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Tätigkeit zu denken, die noch zu keinem was ist kommen kann. Erst im Sittlichen ist der Wille identisch mit dem Begriff des Willens und hat nur diesen zu seinem Inhalte. Im Moralischen verhält sich der Wille noch zu dem, was an sich ist: es ist also der Standpunkt der Differenz, und der Prozeß dieses Standpunktes ist die Identifikation des subjektiven Willens mit dem Begriff desselben. Das Sollen, welches daher noch in der Moralität ist, ist erst im Sittlichen erreicht, und zwar ist dieses andere, zu dem der subjektive Wille in einem Verhältnis steht, ein Doppeltes, einmal das Substantielle des Begriffs, und dann das äußerlich Daseiende. Wenn das Gute auch im subjektiven Willen gesetzt wäre, so wäre es damit noch nicht ausgeführt.

70. Zusatz zu § 110. (Die Geltung der Absicht.) Der Inhalt des subjektiven oder moralischen Willens enthält eine eigene Bestimmung: er soll nämlich, wenn er auch die Form der Objektivität erlangt hat, dennoch meine Subjektivität immerfort enthalten, und die Tat soll nur gelten, insofern sie innerlich von mir bestimmt, mein Vorsatz, meine Absicht war. Mehr als in meinem subjektiven Willen lag, erkenne ich nicht in der Äußerung als das Meinige an, und ich verlange in derselben mein subjektives Bewußtsein wiederzusehen.

71. Zusatz zu § 112. (Die Allgemeingültigkeit der Moralität.) Beim formellen Rechte war gesagt worden, daß es nur Verbote enthalte, daß die streng rechtliche Handlung also eine nur negative Bestimmung in Rücksicht des Willens anderer habe. Im Moralischen dagegen ist die Bestimmung meines Willens in Beziehung auf den Willen anderer positiv, d. h. der subjektive Wille hat in dem, was er realisiert, den an sich seienden Willen als ein Innerliches. Es ist hier eine Hervorbringung, oder eine Veränderung des Daseins vorhanden, und dieses hat eine Beziehung auf den Willen anderer. Der Begriff der Moralität ist das innerliche Verhalten des Willens zu sich selbst. Aber hier ist nicht nur ein Wille, sondern die Objektivierung hat zugleich die Bestimmung in sich, daß der einzelne Wille in der-

selben sich aufhebt und damit also eben, indem die Bestimmung der Einseitigkeit wegfällt, zwei Willen, und eine positive Beziehung derselben aufeinander gesetzt sind. Im Rechte kommt es nicht darauf an, ob der Wille der anderen etwas möchte in Beziehung auf meinen Willen, der sich Dasein im Eigentum gibt. Im Moralischen dagegen handelt es sich um das Wohl auch anderer, und diese positive Beziehung kann erst hier eintreten.

72. Zusatz zu § 114. (Die Momente der moralischen Handlung.) Jede Handlung muß, um moralisch zu sein, zunächst mit meinem Vorsatze übereinstimmen; denn das Recht des moralischen Willens ist, daß im Dasein desselben nur anerkannt werde, was innerlich als Vorsatz bestand. Der Vorsatz betrifft nur das Formelle, daß der äußerliche Wille auch als Innerliches in mir sei. Dagegen wird in dem zweiten Momente nach der Absicht der Handlung gefragt, nach dem relativen Werte der Handlung in Beziehung auf mich: das dritte Moment ist endlich nicht bloß der relative, sondern der allgemeine Wert der Handlung, das Gute. Der erste Bruch der Handlung ist der des Vorgesetzten und des Daseienden und Vorgebrachten, der zweite Bruch ist zwischen dem, was äußerlich als allgemeiner Wille da ist, und der innerlichen besonderen Bestimmung, die ich ihm gebe, das dritte endlich ist, daß die Absicht auch der allgemeine Inhalt sei. Das Gute ist die Absicht, erhoben zu dem Begriffe des Willens.

73. Zusatz zu § 115. (Die Zurechnung.) Zugerechnet kann mir das werden, was in meinem Vorsatz gelegen hat, und beim Verbrechen kommt es vornehmlich darauf an. Aber in der Schuld liegt nur noch die ganz äußerliche Beurteilung, ob ich etwas getan habe oder nicht, und daß ich schuld an etwas bin, macht noch nicht, daß mir die Sache imputiert werden könne.

74. Zusatz zu § 117. (Verantwortlichkeit.) Der Wille hat ein Dasein vor sich, auf welches er handelt; um dies aber zu können, muß er eine Vorstellung desselben haben, und wahrhafte Schuld ist nur in mir, insofern das vorliegende Dasein in meinem Wissen lag. Der Wille, weil er eine solche Voraussetzung hat, ist endlich, oder vielmehr, weil er endlich ist, hat er eine solche Voraussetzung. Insofern ich vernünftig denke und will, bin ich nicht auf diesem Standpunkte der Endlichkeit, denn der Gegenstand, auf den ich handle, ist nicht ein anderes gegen mich; aber die Endlichkeit hat die stete

Grenze und Beschränktheit an sich. Ich habe ein anderes gegenüber, das nur ein Zufälliges, ein bloß äußerlich Notwendiges ist, und das mit mir zusammenfallen oder davon verschieden sein kann. Ich bin aber nur, was in Beziehung auf meine Freiheit ist, und die Tat ist nur Schuld meines Willens, insofern ich darum weiß. Ödipus, der seinen Vater erschlagen, ohne es zu wissen, ist nicht als Vatermörder anzuklagen; aber in den alten Gesetzgebungen hat man auf das Subjektive, auf die Zurechnung nicht so viel Wert gelegt, als heute. Darum entstanden bei den Alten die Asyle, damit der der Rache Entfliehende geschützt und aufgenommen werde.

75. Zusatz zu § 118. (Vorsatz und Absicht.) Darin, daß ich nur anerkenne, was meine Vorstellung war, liegt der Übergang zur Absicht. Nur das nämlich, was ich von den Umständen wußte, kann mir zugerechnet werden. Aber es gibt notwendige Folgen, die sich an jede Handlung knüpfen, wenn ich auch nur ein Einzelnes, Unmittelbares hervorbringe, und die insofern das Allgemeine sind, das es in sich hat. Die Folgen, die gehemmt werden könnten, kann ich zwar nicht voraussehen, aber ich muß die allgemeine Natur der einzelnen Tat kennen. Die Sache ist hier nicht das Einzelne, sondern das Ganze, das sich nicht auf das Bestimmte der besonderen Handlung bezieht, sondern auf die allgemeine Natur derselben. Der Übergang vom Vorsatze zur Absicht ist nun, daß ich nicht bloß meine einzelne Handlung, sondern das Allgemeine, das mit ihr zusammenhängt, wissen soll. So auftretend ist das Allgemeine das von mir Gewollte, meine Absicht.

76. Zusatz zu § 119. (Dolus indirectus.) Es ist allerdings der Fall, daß bei einer Handlung mehr oder weniger Umstände zuschlagen können: es kann bei einer Brandstiftung das Feuer nicht auskommen oder auf der anderen Seite dasselbe weiter greifen, als der Täter es wollte. Trotzdem ist hier keine Unterscheidung von Glück und Unglück zu machen, denn der Mensch muß sich handelnd mit der Äußerlichkeit abgeben. Ein altes Sprichwort sagt mit Recht: der Stein, der aus der Hand geworfen wird, ist des Teufels. Indem ich handele, setze ich mich selbst dem Unglück aus; dieses hat also ein Recht an mich, und ist ein Dasein meines eigenen Wollens.

77. Zusatz zu § 121. (Der Beweggrund.) Ich für mich, in mich reflektiert, bin noch ein Besonderes gegen

die Äußerlichkeit meiner Handlung. Mein Zweck macht den bestimmenden Inhalt derselben aus. Mord und Brand z. B. sind als Allgemeines noch nicht der positive Inhalt meiner als des Subjekts. Hat jemand dergleichen Verbrechen begangen, so fragt man, warum er sie verübt hat. Es ist nicht der Mord des Mordes wegen geschehen, sondern es war dabei noch ein besonderer positiver Zweck. Würden wir aber sagen, der Mord geschah aus Mordlust, so wäre die Lust schon der positive Inhalt des Subjekts als solcher, und die Tat ist alsdann die Befriedigung des Wollens desselben. Der Beweggrund einer Tat ist somit näher das, was man das Moralische nennt, und dieses hat insofern den gedoppelten Sinn des Allgemeinen im Vorsatze und des Besonderen der Absicht. In den neueren Zeiten ist es vornehmlich eingetreten, daß man bei den Handlungen immer nach den Beweggründen fragt, während man sonst bloß fragte: Ist dieser Mann rechtschaffen? tut er, was seine Pflicht ist? Man will jetzt auf das Herz sehen und setzt dabei einen Bruch des Objektiven der Handlungen und des Inneren, des Subjektiven der Beweggründe, voraus. Allerdings ist die Bestimmung des Subjekts zu betrachten: es will etwas, das in ihm begründet ist; es will seine Lust befriedigen, seiner Leidenschaft Genüge tun. Aber das Gute und Rechte ist auch ein solcher nicht bloß natürlicher, sondern durch meine Vernünftigkeit gesetzter Inhalt; meine Freiheit zum Inhalt meines Willens gemacht, ist eine reine Bestimmung meiner Freiheit selbst. Der höhere moralische Standpunkt ist daher, in der Handlung die Befriedigung zu finden, und nicht bei dem Bruche zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Objektivität der Tat stehen zu bleiben, welche Auffassungsweise jedoch, sowohl in der Weltgeschichte als in der Geschichte der Individuen ihre Epochen hat.

78. Zusatz zu § 123. (Materielle Zwecke.) Insofern die Bestimmungen der Glückseligkeit vorgefunden sind, sind sie keine wahren Bestimmungen der Freiheit, welche erst in ihrem Selbstzwecke im Guten sich wahrhaft ist. Hier können wir die Frage aufwerfen: hat der Mensch ein Recht, sich solche unfreie Zwecke zu setzen, die allein darauf beruhen, daß das Subjekt ein Lebendiges ist? Daß der Mensch ein Lebendiges ist, ist aber nicht zufällig, sondern vernunftgemäß, und insofern hat er ein Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen.

Es ist nichts Herabwürdigendes darin, daß jemand lebt, und ihm steht keine höhere Geistigkeit gegenüber, in der man existieren könnte. Nur das Heraufheben des Vorgefundenen zu einem aus sich Erschaffenen, gibt den höheren Kreis des Guten, welche Unterschiedenheit indessen keine Unverträglichkeit beider Seiten in sich schließt.

79. Zusatz zu § 124. (Wollen und Vollbringen.) In magnis voluisse sat est hat den richtigen Sinn, daß man etwas Großes wollen solle, aber man muß auch das Große ausführen können: sonst ist es ein nichtiges Wollen. Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben.

80. Zusatz zu § 126. (Das Wohl und das Recht.) Hierher gehört die berühmte Antwort, die dem Libellisten, der sich mit einem il faut donc que je vive entschuldigte, gegeben wurde: je n'en vois pas la necessité. Das Leben ist nicht notwendig gegen das Höhere der Freiheit. Wenn der heilige Krispinus Leder zu Schuhen für die Armen stiehlt, so ist die Handlung moralisch und unrechtlich, und somit ungültig.

81. Zusatz zu § 127. (Das Notrecht.) Das Leben, als Gesamtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht. Wenn es z. B. durch Stehlen eines Brotes gefristet werden kann, so ist dadurch zwar das Eigentum eines Menschen verletzt, aber es wäre unrecht, diese Handlung als gewöhnlichen Diebstahl zu betrachten. Sollte dem am Leben gefährdeten Menschen nicht gestattet sein, so zu verfahren, daß er sich erhalte, so würde er als rechtlos bestimmt sein, und indem ihm das Leben abgesprochen würde, wäre seine ganze Freiheit negiert. Zur Sicherung des Lebens gehört freilich ein Mannigfaches, und sehen wir auf die Zukunft, so müssen wir uns auf diese Einzelnheiten einlassen. Aber notwendig ist es nur, jetzt zu leben, die Zukunft ist nicht absolut und bleibt der Zufälligkeit anheimgestellt. Daher kann nur die Not der unmittelbaren Gegenwart zu einer unrechtlichen Handlung berechtigen, weil in ihrer Unterlassung selbst wieder das Begehen eines, und zwar des höchsten Unrechts, läge, nämlich die totale Negation des Daseins der Freiheit; — das beneficium competentiae hat hier seine Stelle, indem in verwandtschaftlichen Beziehungen oder in anderen Verhältnissen der Nähe, das Recht liegt, zu verlangen, daß man nicht gänzlich dem Rechte hingeopfert werde.

82. Zusatz zu § 129. (Die Idee als das Gute.) Jede Stufe ist eigentlich die Idee, aber die früheren enthalten sie nur in abstrakterer Form. So ist z. B. Ich als Persönlichkeit auch schon die Idee, aber in abstraktester Gestalt. Das Gute ist daher die weiter bestimmte Idee, die Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens. Es ist nicht ein abstrakt Rechtliches, sondern ein Inhaltvolles, dessen Gehalt sowohl das Recht als das Wohl ausmacht.

83. Zusatz zu § 131. (Die Momente der Idee des Guten.) Das Gute ist die Wahrheit des besonderen Willens, aber der Wille ist nur das, wozu er sich setzt; er ist nicht von Hause aus gut, sondern kann, was er ist, nur durch seine Arbeit werden. Andererseits ist das Gute ohne den subjektiven Willen selbst nur eine Abstraktion ohne Realität, die ihm erst durch denselben kommen soll. Die Entwicklung des Guten enthält demgemäß die drei Stufen: 1. Daß das Gute für mich, als wollenden, besonderer Wille sei, und daß ich dasselbe wisse, 2. daß man sage, was gut sei, und die besonderen Bestimmungen des Guten entwickele, 3. endlich das Bestimmen des Guten für sich, die Besonderheit des Guten als unendliche, für sich seiende Subjektivität. Dieses innerliche Bestimmen ist das Gewissen.

84. Zusatz zu § 133. (Die Absolutheit der Pflicht.) Das Wesentliche des Willens ist mir Pflicht: wenn ich nun nichts weiß, als daß das Gute mir Pflicht ist, so bleibe ich noch beim Abstrakten derselben stehen. Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen tun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der Pflicht vollbringe; indem ich sie tue, bin ich bei mir selbst und frei. Es ist das Verdienst und der hohe Standpunkt der Kantischen Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben.

85. Zusatz zu § 134. (Die Besonderung der Pflichten.) Es ist dies dieselbige Frage, die an Jesus gerichtet wurde, als man von ihm wissen wollte, was getan werden solle, das ewige Leben zu erlangen; denn das Allgemeine des Guten, das Abstrakte ist als Abstraktes nicht zu vollbringen, und es muß dazu noch die Bestimmung der Besonderheit erhalten.

86. Zusatz zu § 135. (Die Unzulänglichkeit des Kantischen Imperativs.) Wenn wir auch oben den Standpunkt der Kantischen Philosophie hervorhoben, der, insofern er das Gemäßsein der Pflicht mit der Vernunft

aufstellt, ein erhabener ist, so muß doch hier der Mangel aufgedeckt werden, daß diesem Standpunkte alle Gliederung fehlt. Denn der Satz: Betrachte, ob deine Maxime könne als ein allgemeiner Grundsatz aufgestellt werden, wäre sehr gut, wenn wir schon bestimmte Prinzipien über das hätten, was zu tun sei. Indem wir nämlich von einem Prinzipe verlangen, es solle auch Bestimmung einer allgemeinen Gesetzgebung sein können, so setzt eine solche einen Inhalt schon voraus, und wäre dieser da, so müßte die Anwendung leicht werden. Hier aber ist der Grundsatz selbst noch nicht vorhanden, und das Kriterium, daß kein Widerspruch sein solle, erzeugt nichts, da, wo nichts ist, auch kein Widerspruch sein kann.

87. Zusatz zu § 136. (Die Hoheit des Gewissensstandpunktes.) Man kann von der Pflicht sehr erhaben sprechen, und dieses Reden stellt den Menschen höher und macht sein Herz weit; aber wenn es zu keiner Bestimmung fortgeht, wird es zuletzt langweilig: der Geist fordert eine Besonderheit, zu der er berechtigt ist. Dagegen ist das Gewissen diese tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Äußerliche, und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst. Der Mensch ist als Gewissen von den Zwecken der Besonderheit nicht mehr gefesselt, und dieses ist somit ein hoher Standpunkt, ein Standpunkt der modernen Welt, welche erst zu diesem Bewußtsein, zu diesem Untergange in sich gekommen ist. Die vorangegangenen sinnlicheren Zeiten haben ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht; aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist.

88. Zusatz zu § 137. (Die Schranke des Gewissensstandpunktes.) Sprechen wir vom Gewissen, so kann leicht gedacht werden, daß dasselbe um seiner Form willen, welche das abstrakt Innerliche ist, schon an und für sich das Wahrhafte sei. Aber das Gewissen als Wahrhaftes ist diese Bestimmung seiner selbst, das zu wollen, was an und für sich das Gute und die Pflicht ist. Hier aber haben wir erst mit dem abstrakt Guten zu tun, und das Gewissen ist noch ohne diesen objektiven Inhalt, ist nur erst die unendliche Gewißheit seiner selbst.

89. Zusatz zu § 138. (Die Subjektivität als Negativität.) Betrachten wir dieses Verflüchtigen näher, und sehen wir, daß in diesen einfachen Begriff alle Bestim-

mungen aufgehen, und von ihm wieder ausgehen müssen, so besteht es zunächst darin, daß alles, was wir als Recht oder als Pflicht anerkennen, vom Gedanken als ein Nichtiges, Beschränktes und durchaus nicht Absolutes kann aufgewiesen werden. Dagegen darf die Subjektivität, wie sie allen Inhalt in sich verflüchtigt, auch wiederum denselben aus sich entwickeln. Alles, was in der Sittlichkeit entsteht, wird durch diese Tätigkeit des Geistes hervorgebracht. Andererseits ist der Mangel dieses Standpunkts, daß er ein bloß abstrakter ist. Wenn ich meine Freiheit als Substanz in mir weiß, so bin ich tatlos und handele nicht. Gehe ich aber zu Handlungen fort, suche ich nach Grundsätzen, so greife ich nach Bestimmungen, und die Forderung ist alsdann, daß diese aus dem Begriff des freien Willens abgeleitet seien. Wenn es daher recht ist, das Recht und die Pflicht in die Subjektivität zu verflüchtigen, so ist es andererseits unrecht, wenn diese abstrakte Grundlage sich nicht wiederum entwickelt. Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet sein, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzufliehen. Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf; er verflüchtigte das Daseiende, und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen. Auch in unserer Zeit findet es mehr oder weniger statt, daß die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist, und daß der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will.

90. Zusatz zu § 139. (Der Ursprung des Bösen.) Die abstrakte Gewißheit, die sich selbst als Grundlage von allem weiß, hat die Möglichkeit in sich, das Allgemeine des Begriffs zu wollen, aber auch die, einen besonderen Inhalt zum Prinzipe zu machen, und zu realisieren. Zum Bösen, welches dieses letztere ist, gehört somit immer die Abstraktion der Gewißheit seiner selbst, und nur der Mensch, und zwar insofern er auch böse sein kann, ist gut. Das Gute und das Böse sind untrennbar, und ihre Untrennbarkeit liegt darin, daß der Begriff sich gegenständlich wird und als Gegenstand unmittelbar die Bestimmung des Unterschieds hat. Der böse Wille will ein der Allgemeinheit des Willens Entgegengesetztes, der gute dagegen verhält sich seinem wahrhaften Begriffe gemäß. — Die Schwierigkeit bei der Frage, wie der Wille

auch könne böse sein, kommt gewöhnlich daher, daß man sich den Willen nur in positivem Verhältnis zu sich selbst denkt, und [sein Wollen] als ein Bestimmtes, das für ihn ist, als das Gute, vorstellt.

Aber die Frage nach dem Ursprunge des Bösen hat nun den näheren Sinn: wie kommt in das Positive das Negative hinein? Wird bei der Erschaffung der Welt Gott als das absolut Positive vorausgesetzt, dann mag man sich drehen, wie man will, das Negative ist in diesem Positiven nicht zu erkennen; denn will man ein Zulassen von seiten Gottes annehmen, so ist solches passives Verhältnis ein ungenügendes und nichtssagendes. In der mythologisch-religiösen Vorstellung wird der Ursprung des Bösen nicht begriffen, d. h. das eine wird nicht in dem anderen erkannt, sondern es gibt nur eine Vorstellung von einem Nacheinander und Nebeneinander, so daß von außen her das Negative an das Positive kommt. Dies kann aber dem Gedanken nicht genügen, welcher nach einem Grunde und nach einer Notwendigkeit verlangt und im Positiven das Negative als selbst wurzelnd auffassen will. Die Auflösung nun, wie der Begriff dies faßt, ist im Begriffe schon enthalten; denn der Begriff, oder konkreter gesprochen, die Idee, hat wesentlich das an sich, sich zu unterscheiden und sich negativ zu setzen. Bleibt man bloß beim Positiven, d. h. beim rein Guten stehen, das gut in seiner Ursprünglichkeit sein soll, so ist dies eine leere Bestimmung des Verstandes, der solch Abstraktes und Einseitiges festhält und dadurch, daß er die Frage stellt, dieselbe eben zu einer schwierigen erhebt. Von dem Standpunkte aber des Begriffes aus wird die Positivität so aufgefaßt, daß sie Tätigkeit und Unterscheidung ihrer von sich selbst ist. Das Böse hat also, wie das Gute im Willen seinen Ursprung, und der Wille ist in seinem Begriffe sowohl gut als böse. Der natürliche Wille ist an sich der Widerspruch, sich von sich selbst zu unterscheiden, für sich und innerlich zu sein.

Wenn man nun sagte, das Böse enthält die nähere Bestimmung, daß der Mensch böse ist, insofern er natürlicher Wille ist, so würde dies der gewöhnlichen Vorstellung entgegengesetzt sein, welche sich gerade den natürlichen Willen als den unschuldigen und guten denkt. Aber der natürliche Wille steht dem Inhalte der Freiheit gegenüber, und das Kind, der ungebildete Mensch, die diesen ersteren haben, sind deswegen einem minderen Grad von Zurech-

nungsfähigkeit unterworfen. Wenn man nun vom Menschen spricht, so meint man nicht das Kind, sondern den selbstbewußten Menschen; wenn man vom Guten redet, so meint man das Wissen desselben. Nun ist freilich das Natürliche an sich unbefangen, weder gut noch böse, aber das Natürliche, bezogen auf den Willen als Freiheit und als Wissen derselben, enthält die Bestimmung des Nichtfreien und ist daher böse. Insofern der Mensch das Natürliche will, ist dieses nicht mehr das bloß Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute als den Begriff des Willens. — Wenn man nun aber sagen wollte, daß, weil das Böse im Begriffe liegt und notwendig ist, der Mensch ohne Schuld wäre, wenn er es ergriffe; so muß erwidert werden, daß die Entschließung des Menschen eigenes Tun, das Tun seiner Freiheit und seiner Schuld ist. Im religiösen Mythos wird gesagt, dadurch sei der Mensch gottähnlich, daß er die Erkenntnis vom Guten und Bösen habe; und die Gottähnlichkeit ist allerdings vorhanden, indem die Notwendigkeit hier keine Naturnotwendigkeit, sondern die Entschließung eben die Aufhebung dieses Gedoppelten, des Guten und Bösen ist. Ich habe, da das Gute wie das Böse mir entgegensteht, die Wahl zwischen beiden, kann mich zu beiden entschließen und das eine wie das andere in meine Subjektivität aufnehmen. Es ist also die Natur des Bösen, daß der Mensch es wollen kann, aber nicht notwendig wollen muß.

91. Zusatz zu § 140. (Die Sophistik der Moralität.) Die Vorstellung kann weiter gehen, und sich den bösen Willen in den Schein des Guten verkehren. Wenn sie das Böse auch seiner Natur nach nicht verändern kann, so kann sie demselben doch den Schein verleihen, als sei es das Gute. Denn jede Handlung hat ein Positives, und indem sich die Bestimmung des Guten gegen das Böse ebenfalls auf das Positive reduziert, kann ich die Handlung in Beziehung auf meine Absicht als gute behaupten. Also nicht bloß im Bewußtsein, sondern auch von der positiven Seite steht das Böse mit dem Guten in Verbindung. Gibt das Selbstbewußtsein die Handlung nur für andere als gut aus, so ist diese Form die Heuchelei; vermag es aber die Tat für sich selbst als gut zu behaupten, so ist dies die noch höhere Spitze der sich als das Absolute wissenden Subjektivität, für die das Gute und Böse, an und für sich, verschwunden ist, und die dafür ausgeben kann, was sie will und vermag. Dies ist der Stand-

punkt der absoluten Sophisterei, die sich als Gesetzgeberin aufwirft und den Unterschied von gut und böse auf ihre Willkür bezieht. Was nun die Heuchelei betrifft, so gehören z. B. vornehmlich die religiösen Heuchler (die Tartüffes) dahin, die sich allen Zeremonien unterwerfen, auch für sich fromm sein mögen, nach der anderen Seite aber alles tun, was sie wollen. Heutzutage spricht man wenig mehr von Heuchlern, weil einerseits diese Beschuldigung eine zu harte scheint, andererseits aber die Heuchelei mehr oder weniger in ihrer unmittelbaren Gestalt verschwunden ist. Diese bare Lüge, diese Verdeckung des Guten ist jetzt zu durchsichtig geworden, als daß man sie nicht durchschauen sollte; und die Trennung, daß man auf der einen Seite das Gute, auf der anderen das Böse tut, ist nicht mehr so vorhanden, seitdem die zunehmende Bildung die entgegengesetzten Bestimmungen schwankend gemacht hat. Die feinere Gestalt dagegen, die die Heuchelei jetzt angenommen hat, ist die des Probabilismus, die das enthält, daß man eine Übertretung als etwas Gutes für das eigene Gewissen vorstellig zu machen sucht. Sie kann nur eintreten, wo das Moralische und Gute durch eine Autorität bestimmt ist, so daß es ebensoviel Autoritäten als Gründe gibt, das Böse als Gutes zu behaupten. Kasuistische Theologen, besonders Jesuiten, haben solche Gewissensfälle bearbeitet und sie ins Unendliche vermehrt.

Indem diese Fälle nun zur höchsten Subtilität gebracht werden, entstehen viele Kollisionen, und die Gegensätze des Guten und Bösen werden so schwankend, daß sie sich in Beziehung auf die Einzelnheit als umschlagend beweisen. Was man verlangt, ist nur das Probable, d. h. das sich annähernde Gute, das mit irgendeinem Grunde, oder irgendeiner Autorität belegt werden kann. Dieser Standpunkt hat also die eigentümliche Bestimmung, daß er nur ein Abstraktes enthält und der konkrete Inhalt als etwas Unwesentliches aufgestellt wird, der vielmehr der bloßen Meinung überlassen bleibt. So kann also jemand ein Verbrechen begangen, und das Gute gewollt haben; wenn z. B. ein Böser gemordet wird, so kann für die positive Seite das ausgegeben werden, daß man dem Bösen habe widerstehen und es habe vermindern wollen. Der weitere Fortgang vom Probabilismus ist nun, daß es nicht mehr auf die Autorität und die Behauptung eines anderen, sondern auf das Subjekt selbst ankommt, d. h. auf seine Überzeugung, und daß nur etwas durch sie gut werden

kann. Das Mangelhafte ist hier, daß es bloß auf die Überzeugung sich beziehen soll, und daß es kein an und für sich seiendes Recht mehr gibt, für welches diese Überzeugung nur die Form wäre. Es ist allerdings nicht gleichgültig, ob ich etwas aus Gewohnheit und Sitte, oder von der Wahrheit desselben durchdrungen tue, aber die objektive Wahrheit ist von meiner Überzeugung auch verschieden; denn diese letztere hat den Unterschied von gut und böse gar nicht, da Überzeugung stets Überzeugung ist, und schlecht nur das wäre, von dem ich nicht überzeugt bin. Indem dieser Standpunkt nun ein höchster, das Gute und Böse auslöschender ist, wird dabei zugegeben, dieses Höchste sei auch der Irrung ausgesetzt, und insofern wird es von seiner Höhe herab wieder zufällig und scheint keine Achtung zu verdienen. Diese Form nun ist die Ironie, das Bewußtsein, daß es mit solchem Prinzip der Überzeugung nicht weit her sei, und daß in diesem höchsten Kriterium nur Willkür herrsche. Dieser Standpunkt ist eigentlich aus der Fichteschen Philosophie hervorgegangen, die das Ich als das Absolute ausspricht, d. h. als die absolute Gewißheit, als die allgemeine Ichheit, die durch die weitere Entwickelung zur Objektivität fortgeht. Von Fichte ist eigentlich nicht zu sagen, daß er im Praktischen die Willkür des Subjekts zum Prinzip gemacht habe; aber späterhin ist im Sinne der besonderen Ichheit von Friedrich v. Schlegel dieses Besondere selbst in betreff des Guten und Schönen als Gott aufgestellt worden, so daß das objektiv Gute nur ein Gebilde meiner Überzeugung sei, nur durch mich einen Halt bekomme, und daß ich es als Herr und Meister hervortreten und verschwinden lassen kann. Indem ich mich zu etwas Objektivem verhalte, ist es zugleich für mich untergegangen, und so schwebe ich über einem ungeheuren Raume, Gestalten hervorrufend und zerstörend. Dieser höchste Standpunkt der Subjektivität kann nur in einer Zeit hoher Bildung entstehen, wo der Ernst des Glaubens zugrunde gegangen ist, und [das Bewußtsein] nur noch in der Eitelkeit aller Dinge sein Wesen hat.

92. Zusatz zu § 141. (Die Einseitigkeit von Recht und Moral.) Beide Prinzipien, die wir bisher betrachtet haben, das abstrakte Gute sowohl, wie das Gewissen, ermangeln ihres Entgegengesetzten; das abstrakte Gute verflüchtigt sich zu einem vollkommen Kraftlosen, in das ich allen Inhalt bringen kann, und die Subjektivität

des Geistes wird nicht minder gehaltlos, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht. Es kann daher die Sehnsucht nach einer Objektivität entstehen, in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur vollendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen. Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Inneres gehaltlos fanden und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten. Die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seienden Guten ist die Sittlichkeit, und in ihr ist dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen. Denn, wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit, zum Inhalte zu haben. Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben; denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat, und so haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit. Nur das Unendliche, die Idee, ist wirklich; das Recht existiert nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.

93. Zusatz zu § 144. (Die substantielle Sittlichkeit.) Im Ganzen der Sittlichkeit ist sowohl das objektive, als das subjektive Moment vorhanden; beide sind aber nur Formen derselben. Das Gute ist hier Substanz, d. h. Erfüllung des Objektiven mit der Subjektivität. Betrachtet man die Sittlichkeit von dem objektiven Standpunkt, so kann man sagen, der sittliche Mensch sei sich unbewußt. In diesem Sinne verkündet Antigone, niemand wisse, woher die Gesetze kommen; sie seien ewig, d. h. sie sind die an und für sich seiende, aus der Natur der Sache fließende Bestimmung. Aber nicht minder hat dieses Substantielle auch ein Bewußtsein, obgleich diesem immer nur die Stellung eines Moments zukommt.

94. Zusatz zu § 145. (Die sittliche Substanz und das Individuum.) Weil die sittlichen Bestimmungen den Begriff der Freiheit ausmachen, sind sie die Substantialität oder das allgemeine Wesen der Individuen, welche sich dazu nur als ein Accidentelles verhalten. Ob das Indi-

viduum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird. Die Sittlichkeit ist daher den Völkern als die ewige Gerechtigkeit, als an und für sich seiende Götter vorgestellt worden, gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt.

95. Zusatz zu § 149. (Die Pflicht als Fortschritt zur Freiheit.) Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität und stößt nur gegen das abstrakte Gute an, welches die Subjektivität festhält. Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei sein, so heißt das zunächst nur, wir wollen abstrakt frei sein, und jede Bestimmung und Gliederung im Staate gilt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, d. h. der Unfreiheit; sie ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit.

96. Zusatz zu § 150. (Die Tugend als individuelle Fertigkeit.) Wenn ein Mensch dieses oder jenes Sittliche tut, so ist er nicht gerade tugendhaft, aber wohl dann, wenn diese Weise des Benehmens eine Stetigkeit seines Charakters ist. Die Tugend ist mehr die sittliche Virtuosität, und wenn man heutzutage nicht so viel von Tugend spricht als sonst, so hat dies seinen Grund darin, daß die Sittlichkeit nicht mehr so sehr die Form eines besonderen Individuums ist. Die Franzosen sind hauptsächlich dasjenige Volk, das am meisten von Tugend spricht, weil bei ihnen das Sittliche am Individuum mehr Sache seiner Eigentümlichkeit und einer natürlichen Weise des Handelns ist. Die Deutschen dagegen sind mehr denkend, und bei ihnen gewinnt derselbe Inhalt die Form der Allgemeinheit.

97. Zusatz zu § 151. (Sitte, Erziehung, Gewohnheit.) Wie die Natur ihre Gesetze hat, wie das Tier, die Bäume, die Sonne ihr Gesetz vollbringen, so ist die Sitte das dem Geist der Freiheit Angehörende. Was das Recht und die Moral noch nicht sind, das ist die Sitte, nämlich Geist. Denn im Rechte ist die Besonderheit noch nicht die des Begriffs, sondern nur des natürlichen Willens. Ebenso ist auf dem Standpunkte der Moralität das Selbstbewußtsein noch nicht geistiges Bewußtsein. Es ist dabei nur um den Wert des Subjekts in sich selbst zu tun, d. h. das Subjekt, was sich nach dem Guten gegen das Böse bestimmt, hat noch die Form der Willkür. Hier hingegen

auf dem sittlichen Standpunkt ist der Wille als Wille des Geistes und hat einen substantiellen sich entsprechenden Inhalt. Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum philosophischen Denken gehört, da dieses erfordert, daß der Geist gegen willkürliche Einfälle gebildet sei, und diese gebrochen und überwunden seien, damit das vernünftige Denken freien Weg hat. Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit, d. h., wenn er sich ganz im Leben eingewohnt hat, geistig und physisch stumpf geworden und der Gegensatz von subjektivem Bewußtsein und geistiger Tätigkeit verschwunden ist; denn tätig ist der Mensch nur, insofern er etwas nicht erreicht hat und sich in Beziehung darauf produzieren und geltend machen will. Wenn dies vollbracht ist, verschwindet die Tätigkeit und Lebendigkeit, und die Interesselosigkeit, die alsdann eintritt, ist geistiger oder physischer Tod.

98. Zusatz zu § 153. (Erziehungsexperimente.) Die pädagogischen Versuche, den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande heraufzubilden (Rousseau im Émile), sind vergeblich gewesen, weil es nicht gelingen kann, den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden. Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht.

99. Zusatz zu § 155. (Freiheit als Einheit von Recht und Pflicht.) Der Sklave kann keine Pflichten haben, und nur der freie Mensch hat solche. Wären auf einer Seite alle Rechte, auf der anderen alle Pflichten, so würde das Ganze sich auflösen, denn nur die Identität ist die Grundlage, die wir hier festzuhalten haben.

100. Zusatz zu § 156. (Das Sittliche als konkrete Wirklichkeit.) Das Sittliche ist nicht abstrakt

wie das Gute, sondern in intensivem Sinne wirklich. Der Geist hat Wirklichkeit, und die Accidenzen derselben sind die Individuen. Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substantialität ausgeht oder atomistisch verfährt und von der Einzelnheit als Grundlage hinaufsteigt; dieser letztere Gesichtspunkt ist geistlos, weil er nur zu einer Zusammensetzung führt, der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen.

101. Zusatz zu § 158. (Der Begriff der Liebe.) Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen, so daß ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins gewinne, und durch das Michwissen als der Einheit meiner mit dem anderen und des anderen mit mir. Die Liebe ist aber Empfindung, d. h. die Sittlichkeit in Form des Natürlichen; im Staate ist sie nicht mehr, da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig sein, und ich muß ihn wissen. Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will, und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres gibt als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negiert wird, und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich; als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.

102. Zusatz zu § 159. (Familie und Subjektivität.) Das Recht der Familie besteht eigentlich darin, daß ihre Substantialität Dasein haben soll: es ist also ein Recht gegen die Äußerlichkeit und gegen das Heraustreten aus dieser Einheit. Dagegen ist aber wieder die Liebe eine Empfindung, ein Subjektives, gegen das die Einigkeit sich nicht geltend machen kann. Wenn also die Einigkeit gefordert wird, so kann sie es nur in Beziehung auf solche Dinge, die ihrer Natur nach äußerlich sind und nicht durch die Empfindung bedingt werden.

103. Zusatz zu § 161. (Der Begriff der Ehe.) Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältnis. Früher ist, besonders in den meisten Naturrechten, dieselbe nur

nach der physischen Seite hin angesehen worden, nach demjenigen, was sie von Natur ist. Man hat sie so nur als ein Geschlechtsverhältnis betrachtet, und jeder Weg zu den übrigen Bestimmungen der Ehe blieb verschlossen. Ebenso roh ist es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt; denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.

104. Zusatz zu § 162. (Ehe und Neigung.) Bei Völkern, wo das weibliche Geschlecht in geringer Achtung steht, verfügen die Eltern über die Ehe nach ihrer Willkür, ohne die Individuen zu fragen, und diese lassen es sich gefallen, da die Besonderheit der Empfindung noch keine Prätension macht. Dem Mädchen ist es nur um einen Mann, diesem um eine Frau überhaupt zu tun. In anderen Zuständen können Rücksichten des Vermögens, der Konnexion, politische Zwecke das Bestimmende sein. Hier können große Härten vorfallen, indem die Ehe zum Mittel für andere Zwecke gemacht wird. In den modernen Zeiten wird dagegen der subjektive Ausgangspunkt, das Verliebtsein, als der allein wichtige angesehen. Man stellt sich hier vor, jeder müsse warten, bis seine Stunde geschlagen hat, und man könne nur einem bestimmten Individuum seine Liebe schenken.

105. Zusatz zu § 163. (Heiligkeit der Ehe.) Die Ehe unterscheidet sich dadurch vom Konkubinat, daß es bei diesem letzteren hauptsächlich auf die Befriedigung des Naturtriebes ankommt, während dieser bei der Ehe zurückgedrängt ist. Deswegen wird bei der Ehe ohne Erröten von natürlichen Ereignissen gesprochen, die bei unehelichen Verhältnissen ein Schamgefühl hervorbrächten. Darum ist aber auch die Ehe an sich für unauflöslich zu achten; denn der Zweck der Ehe ist der sittliche, der so hoch steht, daß alles andere dagegen gewaltlos und ihm unterworfen erscheint. Die Ehe soll nicht durch Leiden-

schaft gestört werden, denn diese ist ihr untergeordnet. Aber sie ist nur an sich unauflöslich, denn wie Christus sagt: Nur um ihres Herzens Härtigkeit ist die Scheidung zugestanden[1]). Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält, ist sie nicht absolut, sondern schwankend und hat die Möglichkeit der Auflösung in sich. Aber die Gesetzgebungen müssen diese Möglichkeit aufs höchste erschweren und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrechterhalten.

106. Zusatz zu § 164. (Die „freie“ Liebe.) Daß die Zeremonie der Schließung der Ehe überflüssig und eine Formalität sei, die weggelassen werden könnte, weil die Liebe das Substantielle ist und sogar durch die Feierlichkeit an Wert verliert, ist von Friedrich v. Schlegel in der Lucinde, und von einem Nachtreter desselben[2]) in den Briefen eines Ungenannten (Lübeck und Leipzig 1800) aufgestellt worden. Die sinnliche Hingebung wird dort vorgestellt als gefordert für den Beweis der Freiheit und Innigkeit der Liebe, eine Argumentation, die Verführern nicht fremd ist. Es ist über das Verhältnis von Mann und Frau zu bemerken, daß das Mädchen in der sinnlichen Hingebung ihre Ehre aufgibt, was bei dem Manne, der noch ein anderes Feld seiner sittlichen Tätigkeit als die Familie hat, nicht so der Fall ist. Die Bestimmung des Mädchens besteht wesentlich nur im Verhältnis der Ehe; die Forderung ist also, daß die Liebe die Gestalt der Ehe erhalte, und daß die verschiedenen Momente, die in der Liebe sind, ihr wahrhaft vernünftiges Verhältnis zueinander bekommen.

107. Zusatz zu § 166. (Frauenbildung.) Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze; das Tier entspricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau; denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfindung zu seinem Prinzipe erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr; denn sie handeln nicht nach den Anforderungen

---

1) Matth. 19, 8; Mark. 10, 5.

2) Schleiermacher.

der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.

108. Zusatz zu § 168. (Verwandtenehe.) Zunächst ist die Ehe zwischen Blutsverwandten schon dem Gefühle der Scham entgegengesetzt, aber dieses Zurückschauern ist im Begriffe der Sache gerechtfertigt. Was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden. Von der Seite des bloß natürlichen Verhältnisses ist es bekannt, daß die Begattungen unter einer Familie von Tieren schwächlichere Früchte erzeugen, denn was sich vereinigen soll, muß ein vorher Getrenntes sein; die Kraft der Zeugung wie des Geistes ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt. Die Vertraulichkeit, Bekanntschaft, Gewohnheit des gemeinsamen Tuns soll noch nicht vor der Ehe sein, sie soll erst in derselben gefunden werden; und dies Finden hat um so höheren Wert, je reicher es ist, und je mehr Teile es hat.

109. Zusatz zu § 172. (Sippe und Familie.) In vielen Gesetzgebungen ist der weitere Umfang der Familie festgehalten, und dieser wird als das wesentliche Band angesehen, während das andere einer jeden speziellen Familie dagegen geringer erscheint. So ist im älteren römischen Rechte die Frau der laxen Ehe in näherem Verhältnis zu ihren Verwandten als zu ihren Kindern und zu ihrem Manne, und in den Zeiten des Feudalrechts machte die Erhaltung des splendor familiae es notwendig, daß nur die männlichen Glieder dazu gerechnet wurden, und daß das Ganze der Familie für die Hauptsache galt, während die neugebildete dagegen verschwand. Trotzdem ist jede neue Familie das Wesentlichere gegen den weiteren Zusammenhang der Blutsverwandtschaft, und Ehegatten und Kinder bilden den eigentlichen Kern, im Gegensatz dessen, was man im gewissen Sinne auch Familie nennt. Das Vermögensverhältnis der Individuen muß daher einen wesentlicheren Zusammenhang mit der Ehe als mit der weiteren Blutsverwandtschaft haben.

110. Zusatz zu § 173. (Elternliebe.) Zwischen

Mann und Frau ist das Verhältnis der Liebe noch nicht objektiv; denn wenn die Empfindung auch die substantielle Einheit ist, so hat diese noch keine Gegenständlichkeit. Eine solche erlangen die Eltern erst in ihren Kindern, in welchen sie das Ganze der Vereinigung vor sich haben. Die Mutter liebt im Kinde den Gatten, dieser darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor sich. Während im Vermögen die Einheit nur in einer äußerlichen Sache ist, ist sie in den Kindern in einem Geistigen, in dem die Eltern geliebt werden, und das sie lieben.

111. Zusatz zu § 174. (Kindererziehung.) Was der Mensch sein soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben. Darauf begründet sich das Recht des Kindes, erzogen zu werden. Ebenso ist es mit den Völkern bei väterlichen Regierungen; hier werden die Menschen aus Magazinen ernährt und nicht als Selbständige und Majorenne angesehen. Die Dienste, die von den Kindern gefordert werden dürfen, können daher nur den Zweck der Erziehung haben und sich auf dieselbe beziehen; sie müssen nicht für sich etwas sein wollen, denn das unsittlichste Verhältnis überhaupt ist das Sklavenverhältnis der Kinder. Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgereutet werde. Hier muß man nicht meinen, bloß mit Güte auszukommen; denn gerade der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Legt man den Kindern Gründe vor, so überläßt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen, und stellt daher alles in ihr Belieben. Daran, daß die Eltern das Allgemeine und Wesentliche ausmachen, schließt sich das Bedürfnis des Gehorsams der Kinder an. Wenn das Gefühl der Unterordnung bei den Kindern, das die Sehnsucht, groß zu werden, hervorbringt, nicht genährt wird, so entsteht vorlautes Wesen und Naseweisheit.

112. Zusatz zu § 175. (Die Empfindung des Kindes.) Als Kind muß der Mensch im Kreise der Liebe und des Zutrauens bei den Eltern gewesen sein, und das Vernünftige muß als seine eigenste Subjektivität in ihm erscheinen. Vorzüglich ist in der ersten Zeit die Erziehung der Mutter wichtig, denn die Sittlichkeit muß als Empfindung in das Kind gepflanzt worden sein. Es ist zu bemerken, daß im ganzen die Kinder die Eltern weniger

lieben, als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen.

113. Zusatz zu § 176. (Ehescheidung.) Weil die Ehe nur auf der subjektiven zufälligen Empfindung beruht, so kann sie geschieden werden. Der Staat dagegen ist der Trennung nicht unterworfen, denn er beruht auf dem Gesetz. Die Ehe soll allerdings unauflöslich sein, aber es bleibt hier auch nur beim Sollen. Indem sie aber etwas Sittliches ist, kann sie nicht durch Willkür, sondern nur durch eine sittliche Autorität geschieden werden, sei diese nun die Kirche oder das Gericht. Ist eine totale Entfremdung, wie z. B. durch Ehebruch geschehen, dann muß auch die religiöse Autorität die Ehescheidung erlauben.

114. Zusatz zu § 180. (Das Testament.) Bei den Römern konnte in früheren Zeiten der Vater seine Kinder enterben, wie er sie auch töten konnte: späterhin war beides nicht mehr gestattet. Diese Inkonsequenz des Unsittlichen und der Versittlichung desselben hat man in ein System zu bringen gesucht, und das Festhalten daran macht das Schwierige und Fehlerhafte in unserem Erbrechte aus. Testamente können allerdings gestattet werden; aber der Gesichtspunkt hierbei muß sein, daß dieses Recht der Willkür mit dem Auseinanderfallen und der Entfernung der Familienglieder entsteht oder größer wird, und daß die sogenannte Familie der Freundschaft, welche das Testament hervorbringt, nur in Ermangelung der näheren Familie der Ehe und der Kinder eintreten kann. Mit dem Testamente überhaupt ist etwas Widriges und Unangenehmes verbunden, denn ich erkläre in demselben, wer die seien, denen ich geneigt bin. Die Zuneigung ist aber willkürlich; sie kann auf diese oder jene Weise erschlichen werden, an diesen oder jenen läppischen Grund geknüpft sein, und es kann gefordert werden, daß ein Eingesetzter sich deshalb den größten Niedrigkeiten unterwerfe. In England, wo überhaupt viel Marotten einheimisch sind, werden unendlich viel läppische Einfälle an Testamente geknüpft.

115. Zusatz zu § 181. (Die Gesellschaft als die Sphäre der Besonderheit.) Die Allgemeinheit hat hier zum Ausgangspunkt die Selbständigkeit der Besonderheit, und die Sittlichkeit scheint somit auf diesem Standpunkte

verloren, denn für das Bewußtsein ist eigentlich die Identität der Familie das Erste, Göttliche und Pflichtgebietende. Jetzt aber tritt das Verhältnis ein, daß das Besondere das erste für mich Bestimmende sein soll, und somit ist die sittliche Bestimmung aufgehoben. Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrtum, denn indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Notwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche; ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, d. h. der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält.

116. Zusatz zu § 182. (Begriff der bürgerlichen Gesellschaft.) Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt. Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm Nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittelung, wo alle Einzelnheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert.

117. Zusatz zu § 184. (Die Untrennbarkeit des Besonderen und Allgemeinen.) Das Sittliche ist hier

in seine Extreme verloren, und die unmittelbare Einheit der Familie ist in eine Vielheit zerfallen. Die Realität ist hier Äußerlichkeit, Auflösung des Begriffs, Selbständigkeit der freigewordenen daseienden Momente. Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinander gefallen sind, sind sie dennoch beide wechselseitig gebunden und bedingt. Indem das eine gerade das dem anderen Entgegengesetzte zu tun scheint und nur sein zu können vermeint, indem es sich das andere vom Leibe hält, hat jedes das andere doch zu seiner Bedingung. So sehen die meisten z. B. die Bezahlung von Abgaben für ein Verletzen ihrer Besonderheit an, für ein ihnen Feindseliges, das ihren Zweck verkümmert; aber so wahr dies *scheint*, so kann doch die Besonderheit des Zwecks nicht befriedigt werden ohne das Allgemeine, und ein Land, worin keine Abgaben bezahlt werden, dürfte sich auch nicht durch die Erkräftigung der Besonderheit auszeichnen. Ebenso könnte es scheinen, die Allgemeinheit verhielte sich besser, wenn sie die Kräfte der Besonderheit an sich zieht, wie dies z. B. im platonischen Staate ausgeführt ist; aber auch dieses ist wiederum nur ein Schein, indem beide nur durch- und füreinander sind, und ineinander umschlagen. Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck.

118. Zusatz zu § 185. (*Der Staat als Moderator des gesellschaftlichen Notstandes.*) Die Besonderheit für sich ist das Ausschweifende und Maßlose, und die Formen dieser Ausschweifung selbst sind maßlos. Der Mensch erweitert durch seine Vorstellungen und Reflexionen seine Begierden, die kein beschlossener Kreis, wie der Instinkt des Tieres sind, und führt sie in das schlecht Unendliche. Ebenso ist aber auf der anderen Seite die Entbehrung und Not ein Maßloses, und die Verworrenheit dieses Zustandes kann zu seiner Harmonie nur durch den ihn bewältigenden Staat kommen. Wenn der platonische Staat die Besonderheit ausschließen wollte, so ist damit nicht zu helfen, denn solche Hilfe würde dem unendlichen Rechte der Idee widersprechen, die Besonderheit frei zu lassen. In der christlichen Religion ist vornehmlich das Recht der Subjektivität aufgegangen, wie die Unendlichkeit des Für-Sich-Seins, und hierbei muß die Ganzheit zugleich die Stärke erhalten, die Besonderheit in Harmonie mit der sittlichen Einheit zu setzen.

119. Zusatz zu § 187. (Bildung und Unbildung.) Unter gebildeten Menschen kann man zunächst solche verstehen, die alles machen können, was andere tun, und die ihre Partikularität nicht herauskehren, während bei ungebildeten Menschen gerade diese sich zeigt, indem das Benehmen sich nicht nach den allgemeinen Eigenschaften des Gegenstandes richtet. Ebenso kann im Verhältnis zu anderen Menschen der Ungebildete sie leicht kränken, indem er sich nur gehen läßt und keine Reflexionen für die Empfindungen der anderen hat. Er will andere nicht verletzen, aber sein Betragen ist mit seinem Willen nicht in Einklang. Bildung also ist Glättung der Besonderheit, daß sie sich nach der Natur der Sache benimmt. Die wahre Originalität verlangt, als die Sache hervorbringend, wahre Bildung, während die unwahre Abgeschmacktheiten annimmt, die nur Ungebildeten einfallen.

120. Zusatz zu § 189. (Die Nationalökonomie.) Es gibt gewisse allgemeine Bedürfnisse, wie Essen, Trinken, Kleidung usw., und es hängt durchaus von zufälligen Umständen ab, wie diese befriedigt werden. Der Boden ist hier oder dort mehr oder weniger fruchtbar, die Jahre sind in ihrer Ergiebigkeit verschieden, der eine Mensch ist fleißig, der andere faul; aber dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Notwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt. Dieses Notwendige hier aufzufinden ist Gegenstand der Staatsökonomie, einer Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich gruppieren, auf andere Einfluß haben und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren. Dies Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können.

121. Zusatz zu § 190. (Die menschlichen Bedürfnisse.) Das Tier ist ein Partikulares, es hat seinen Instinkt und die abgegrenzten, nicht zu übersteigenden Mittel der Befriedigung. Es gibt Insekten, die an eine bestimmte Pflanze gebunden sind, andere Tiere, die einen

weiteren Kreis haben, in verschiedenen Klimaten leben können, aber es tritt immer ein Beschränktes gegen den Kreis ein, welcher für den Menschen ist. Das Bedürfnis der Wohnung und Kleidung, die Notwendigkeit, die Nahrung nicht mehr roh zu lassen, sondern sie sich adäquat zu machen und ihre natürliche Unmittelbarkeit zu zerstören, macht, daß es der Mensch nicht so bequem hat wie das Tier, und es als Geist auch nicht so bequem haben darf. Der Verstand, der die Unterschiede auffaßt, bringt Vervielfältigung in diese Bedürfnisse, und indem Geschmack und Nützlichkeit Kriterien der Beurteilung werden, sind auch die Bedürfnisse selbst davon ergriffen. Es ist zulezt nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung, die befriedigt werden muß, und es gehört eben zur Bildung, das Konkrete in seine Besonderheiten zu zerlegen. In der Vervielfältigung der Bedürfnisse liegt gerade eine Hemmung der Begierde, denn wenn die Menschen vieles gebrauchen, ist der Drang nach einem, dessen sie bedürftig wären, nicht so stark, und es ist ein Zeichen, daß die Not überhaupt nicht so gewaltig ist.

122. Zusatz zu § 191. (Der Komfort.) Das, was die Engländer comfortable nennen, ist etwas durchaus Unerschöpfliches und ins Unendliche Fortgehendes, denn jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit, und diese Erfindungen nehmen kein Ende. Es wird ein Bedürfnis daher, nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, welche durch sein Entstehen einen Gewinn suchen.

123. Zusatz zu § 192. (Die Konvenienz.) Dadurch, daß ich mich nach dem anderen richten muß, kommt hier die Form der Allgemeinheit herein. Ich erwerbe von anderen die Mittel der Befriedigung und muß demnach ihre Meinung annehmen. Zugleich aber bin ich genötigt, Mittel für die Befriedigung anderer hervorzubringen. Das eine also spielt in das andere und hängt damit zusammen; alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches. In der Art der Kleidung, in der Zeit des Essens liegt eine gewisse Konvenienz, die man annehmen muß, weil es in diesen Dingen nicht der Mühe wert ist, seine Einsicht zeigen zu wollen, sondern es am klügsten ist, darin wie andere zu verfahren.

124. Zusatz zu § 195. (Die Verachtung des

Luxus.) Diogenes in seiner ganzen zynischen Gestalt ist eigentlich nur ein Produkt des atheniensischen gesellschaftlichen Lebens, und was ihn determinierte, war die Meinung, gegen welche seine Weise überhaupt agierte. Sie ist daher nicht unabhängig, sondern nur durch dieses Gesellschaftliche entstanden, und selbst ein unartiges Produkt des Luxus. Wo auf der einen Seite derselbe sich auf seiner Höhe befindet, da ist auch die Not und Verworfenheit auf der anderen Seite ebensogroß, und der Zynismus wird dann durch den Gegensatz der Verfeinerung hervorgebracht.

125. Zusatz zu § 196. (Notwendigkeit der Arbeit.) Das unmittelbare Material, das nicht verarbeitet zu werden braucht, ist nur gering: selbst die Luft hat man sich zu erwerben, indem man sie warm zu machen hat; nur etwa das Wasser kann man so trinken, wie man es vorfindet.[1]) Menschenschweiß und Menschenarbeit erwirbt dem Menschen die Mittel des Bedürfnisses.

126. Zusatz zu § 197. (Barbarei und praktische Bildung.) Der Barbar ist faul und unterscheidet sich vom Gebildeten dadurch, daß er in der Stumpfheit vor sich hin brütet, denn die praktische Bildung besteht eben in der Gewohnheit und in dem Bedürfen der Beschäftigung. Der Ungeschickte bringt immer etwas anderes heraus, als er will, weil er nicht Herr über sein eigenes Tun ist, während der Arbeiter geschickt genannt werden kann, der die Sache hervorbringt, wie sie sein soll, und der keine Sprödigkeit in seinem subjektiven Tun gegen den Zweck findet.

127. Zusatz zu § 201. (Notwendigkeit der Stände.) Die Art und Weise der Teilnahme am allgemeinen Vermögen ist jeder Besonderheit der Individuen überlassen, aber die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Notwendiges. Wenn die erste Basis des Staates die Familie ist, so sind die Stände die zweite. Diese ist um dessentwillen so wichtig, weil die Privatpersonen, obgleich selbstsüchtig, die Notwendigkeit haben, nach anderen sich herauszuwenden. Hier ist also die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, dessen Sorge es sein muß, daß dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sei.

---

[1]) Auch das läßt die moderne Hygiene nicht mehr gelten.

128. Zusatz zu § 203. (Die Landwirtschaft.) In unserer Zeit wird die Ökonomie auch auf reflektierende Weise wie eine Fabrik betrieben und nimmt dann einen ihrer Natürlichkeit widerstrebenden Charakter des zweiten Standes an. Indessen wird dieser erste Stand immer mehr die Weise des patriarchalischen Lebens und die substantielle Gesinnung desselben behalten. Der Mensch nimmt hier mit unmittelbarer Empfindung das Gegebene und Empfangene auf, ist Gott dafür dankbar und lebt im gläubigen Zutrauen, daß diese Güte fortdauern werde. Was er bekommt, reicht ihm hin: er braucht es auf, denn es kommt ihm wieder. Dies ist die einfache, nicht auf Erwerbung des Reichtums gerichtete Gesinnung; man kann sie auch die altadelige nennen, die, was da ist, verzehrt. Bei diesem Stande tut die Natur die Hauptsache, und der eigene Fleiß ist dagegen das Untergeordnete, während beim zweiten Stande gerade der Verstand das Wesentliche ist und das Naturprodukt nur als Material betrachtet werden kann.

129. Zusatz zu § 204. (Gewerbe und Freiheitssinn.) Das Individuum im Stande des Gewerbes ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes aufs engste zusammen. Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen. Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken; was er erwirbt, ist Gabe eines Fremden, der Natur: dies Gefühl der Abhängigkeit ist bei ihm ein Erstes, und damit verbindet sich leicht auch dies, von Menschen über sich das ergehen zu lassen, was da kommen mag. Der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt.

130. Zusatz zu § 207. (Stand und Geltung des Einzelnen.) Darunter, daß der Mensch etwas sein müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dies „etwas" will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist. Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit. Von der anderen Seite kann sich der Einzelne in seiner Besonderheit für das Allgemeine halten und vermeinen, daß wenn er in einen Stand ginge, er sich einem Niedrigeren hingebe. Dies ist die falsche Vorstellung, daß wenn etwas ein Dasein, das ihm nötig ist, gewinnt, es sich dadurch beschränke und aufgebe.

131. Zusatz zu § 209. (Entstehung der besonderen Gesetze.) Einerseits ist es durch das System der

Partikularität, daß das Recht äußerlich notwendig wird als Schutz für die Besonderheit. Wenn es auch aus dem Begriffe kommt, so tritt es doch nur in die Existenz, weil es nützlich für die Bedürfnisse ist. Damit man den Gedanken des Rechts habe, muß man zum Denken gebildet sein und nicht mehr im bloß Sinnlichen verweilen; man muß den Gegenständen die Form der Allgemeinheit anpassen und sich ebenso im Willen nach einem Allgemeinen richten. Erst nachdem die Menschen sich vielfache Bedürfnisse erfunden haben, und die Erwerbung derselben sich in der Befriedigung verschlingt, vermögen sich Gesetze zu bilden.

132. Zusatz zu § 211. (Gesetzesrecht und Gewohnheitsrecht.) Die Sonne wie die Planeten haben auch ihre Gesetze, aber sie wissen sie nicht; Barbaren werden durch Triebe, Sitten, Gefühle regiert, aber sie haben kein Bewußtsein davon. Dadurch, daß das Recht gesetzt und gewußt ist, fällt alles Zufällige der Empfindung, des Meinens, die Form der Rache, des Mitleids, der Eigensucht fort, und so erlangt das Recht erst seine wahrhafte Bestimmtheit und kommt zu seiner Ehre. Erst durch die Zucht des Auffassens wird es der Allgemeinheit fähig. Daß es bei der Anwendung der Gesetze Kollisionen gibt, wo der Verstand des Richters seinen Platz hat, ist durchaus notwendig, weil sonst eben die Ausführung etwas durchaus Maschinenmäßiges würde. Wenn man darauf gekommen ist, die Kollisionen dadurch abzuschaffen, daß man vieles dem Gutdünken der Richter überlassen will, so ist ein solcher Ausweg weit schlechter, weil auch die Kollision dem Gedanken, dem denkenden Bewußtsein und seiner Dialektik angehört, die bloße Entscheidung durch den Richter aber Willkür wäre. Man führt in der Regel für das Gewohnheitsrecht an, daß es lebendig sei; aber diese Lebendigkeit, d. h. die Identität der Bestimmung mit dem Subjekte macht das Wesen der Sache noch nicht aus; das Recht muß denkend gewußt werden, es muß ein System in sich selbst sein, und nur als solches kann es bei gebildeten Nationen gelten. Wenn man in der neuesten Zeit den Völkern den Beruf zur Gesetzgebung abgesprochen hat, so ist dies nicht allein ein Schimpf, sondern enthält das Abgeschmackte, daß bei der unendlichen Menge vorhandener Gesetze nicht einmal den Einzelnen die Geschicklichkeit zugetraut wird, dieselben in ein konsequentes System zu bringen, während gerade das Systematisieren,

d. h. das Erheben ins Allgemeine, der unendliche Drang der Zeit ist. Ebenso hat man Sammlungen von Dezisionen, wie sie sich im Corpus juris vorfinden, für vorzüglicher wie ein im allgemeinsten Sinne ausgearbeitetes Gesetzbuch gehalten, weil in solchen Dezisionen immer noch eine gewisse Besonderheit und eine geschichtliche Erinnerung festgehalten wird, von der man nicht lassen will. Wie arg solche Sammlungen sind, zeigt zur Genüge die Praxis des englischen Rechts.

133. Zusatz zu § 213. (Das Gesetz und die Innerlichkeit des Subjekts.) An den höheren Verhältnissen der Ehe, Liebe, Religion, des Staats, können nur die Seiten Gegenstand der Gesetzgebung werden, die ihrer Natur nach fähig sind, die Äußerlichkeit an sich zu haben. Indessen macht hierbei die Gesetzgebung verschiedener Völker einen großen Unterschied. Bei den Chinesen ist es z. B. Staatsgesetz, daß der Mann seine erste Frau mehr lieben soll als die anderen Weiber, die er hat. Wird er überführt, das Gegenteil getan zu haben, so bestraft man ihn mit Prügeln. Ebenso finden sich in älteren Gesetzgebungen viel Vorschriften über Treue und Redlichkeit, die der Natur des Gesetzes unangemessen sind, weil sie ganz in das Innerliche fallen. Nur beim Eide, wo die Dinge dem Gewissen anheimgestellt sind, muß Redlichkeit und Treue als Substantielles berücksichtigt werden.

134. Zusatz zu § 214. (Die Zufälligkeit im Recht.) Es ist wesentlich eine Seite an den Gesetzen und der Rechtspflege, die eine Zufälligkeit enthält, und die darin liegt, daß das Gesetz eine allgemeine Bestimmung ist, die auf den einzelnen Fall angewandt werden soll. Wollte man sich gegen diese Zufälligkeit erklären, so würde man eine Abstraktion aussprechen. Das Quantitative einer Strafe kann z. B. keiner Begriffsbestimmung adäquat gemacht werden, und was auch entschieden wird, ist nach dieser Seite zu immer eine Willkür. Diese Zufälligkeit aber ist selbst notwendig, und wenn man daraus etwa gegen ein Gesetzbuch überhaupt argumentiert, daß es nicht vollkommen sei, so übersieht man eben die Seite, woran eine Vollendung nicht zu erreichen ist, und die daher genommen werden muß, wie sie liegt.

135. Zusatz zu § 215. (Allgemeine Rechtskenntnis.) Der Juristenstand, der die besondere Kenntnis der Gesetze hat, hält dies oft für sein Monopol, und wer nicht vom Metier ist, soll nicht mitsprechen. So haben die Phy-

siker Goethes Farbenlehre übelgenommen, weil er nicht vom Handwerk war, und noch dazu ein Dichter. Aber so wenig jemand Schuhmacher zu sein braucht, um zu wissen, ob ihm die Schuhe passen, ebensowenig braucht er überhaupt zum Handwerk zu gehören, um über Gegenstände, die von allgemeinem Interesse sind, Kenntnis zu haben. Das Recht betrifft die Freiheit, dies Würdigste und Heiligste im Menschen, was er selbst, insofern es für ihn verbindlich sein soll, kennen muß.

136. Zusatz zu § 216. (Vollständigkeit und Möglichkeit der Vervollkommnung des Rechts.) Vollständigkeit heißt die vollendete Sammlung alles Einzelnen, was in eine Sphäre gehört, und in diesem Sinne kann keine Wissenschaft und Kenntnis vollständig sein. Wenn man nun sagt, die Philosophie oder irgendeine Wissenschaft sei unvollständig, so liegt die Ansicht nahe, daß man warten müsse, bis sie sich ergänzt habe, denn das Beste könne noch fehlen. Aber auf diese Weise wird nichts vorwärts gebracht, weder die geschlossen scheinende Geometrie, in der dennoch neue Bestimmungen hervortreten, noch die Philosophie, die es freilich mit der allgemeinen Idee zu tun hat, aber dennoch immer weiter spezialisiert werden kann. Das allgemeine Gesetz waren sonst immer die zehn Gebote; darum nun, weil ein Gesetzbuch nicht vollständig sein kann, das Gesetz: Du sollst nicht töten, nicht aufstellen, erhellt sogleich als eine Absurdität. Jedes Gesetzbuch könnte noch besser sein, die müßige Reflexion darf dies behaupten; denn das Herrlichste, Höchste, Schönste kann noch herrlicher, höher und schöner gedacht werden. Aber ein großer alter Baum verzweigt sich mehr und mehr, ohne deshalb ein neuer Baum zu werden; töricht wäre es jedoch, keinen Baum der neuen Zweige wegen, die kommen könnten, pflanzen zu wollen.

137. Zusatz zu § 217. (Das Prinzip der Formalität.) Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war. Ich besitze etwas, habe ein Eigentum, das ich als herrenlos ergriffen habe: dies muß nun noch als das Meinige anerkannt und gesetzt werden. In der Gesellschaft kommen deswegen in Beziehung auf das Eigentum Förmlichkeiten vor; man setzt Grenzsteine zum Zeichen für das Anerkenntnis anderer, man legt Hypothekenbücher, Verzeichnisse des Eigentums an. Das meiste Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf Ver-

trag, dessen Förmlichkeiten fest und bestimmt sind. Man kann nun gegen solche Förmlichkeiten einen Widerwillen haben und meinen, sie seien nur da, um der Obrigkeit Geld einzubringen; man kann sie sogar als etwas Beleidigendes und als Zeichen des Mißtrauens ansehen, indem der Satz nicht mehr gelte: ein Mann ein Wort. Aber das Wesentliche der Form ist, daß das, was an sich Recht ist, auch als solches gesetzt sei. Mein Wille ist ein vernünftiger, er gilt, und dies Gelten soll von dem anderen anerkannt sein. Hier muß nun meine Subjektivität und die des anderen hinwegfallen, und der Wille muß eine Sicherheit, Festigkeit und Objektivität erlangen, welche er nur durch die Form erhalten kann.

138. Zusatz zu § 218. (Das Strafmaß.) Der Umstand, daß das in der Gesellschaft verübte Verbrechen ein größeres erscheint und trotzdem milder bestraft wird, scheint sich zu widersprechen. Wenn es aber einerseits für die Gesellschaft unmöglich wäre, das Verbrechen unbestraft zu lassen, weil es alsdann als Recht gesetzt würde, so ist doch, weil die Gesellschaft ihrer selbst sicher ist, das Verbrechen immer nur eine Einzelnheit gegen sie, ein Unfestes und Isoliertes. Durch die Festigkeit der Gesellschaft selbst erhält das Verbrechen die Stellung eines bloß Subjektiven, das nicht so aus dem besonnenen Willen als aus natürlichen Antrieben entsprungen scheint. Durch diese Ansicht erhält das Verbrechen eine mildere Stellung, und die Strafe wird deswegen auch milder. Ist die Gesellschaft noch an sich wankend, dann müssen durch Strafen Exempel statuiert werden, denn die Strafe ist selbst ein Exempel gegen das Exempel des Verbrechens. In der Gesellschaft aber, die in sich fest ist, ist das Gesetztsein des Verbrechens so schwach, daß hiernach auch die Aufhebung dieses Gesetztseins zu messen sein muß. Harte Strafen sind also an und für sich nichts Ungerechtes, sondern stehen im Verhältnis mit dem Zustande der Zeit. Ein Kriminal-Kodex kann nicht für alle Zeiten gelten, und Verbrechen sind Scheinexistenzen, die eine größere oder geringere Abweisung nach sich ziehen können.

139. Zusatz zu § 221. (Der Gerichtszwang.) Weil jedes Individuum das Recht hat, im Gericht zu stehen, muß es auch die Gesetze kennen, denn sonst würde ihm diese Befugnis nichts helfen. Aber das Individuum hat auch die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen. Im Feudalzustande stellte oft der Mächtige sich nicht, forderte das Gericht

heraus, und behandelte es als ein Unrecht des Gerichts, den Mächtigen vor sich zu fordern. Dies sind aber Zustände, die dem, was ein Gericht sein soll, widersprechen. In der neueren Zeit muß der Fürst in Privatsachen die Gerichte über sich erkennen, und gewöhnlich gehen in freien Staaten die Prozesse desselben verloren.

140. Zusatz zu § 222. (Der Beweiszwang.) Es mag den Menschen empören, daß er weiß ein Recht zu haben, das als ein unerweisbares ihm abgesprochen wird. Aber das Recht, das ich habe, muß zugleich ein Gesetztes sein; ich muß es darstellen, erweisen können, und nur dadurch, daß das Ansichseiende auch gesetzt wird, kann es in der Gesellschaft gelten.

141. Zusatz zu § 224. (Öffentliche Rechtspflege.) Die Öffentlichkeit der Rechtspflege nimmt der gerade Menschensinn für das Rechte und Richtige. Ein großer Grund dagegen war ewig die Vornehmheit der Gerichtsherren, die sich nicht jedem zeigen wollen und sich als Horte des Rechts ansehen, in das die Laien nicht eindringen sollen. Es gehört zum Rechte aber namentlich das Zutrauen, das die Bürger zu demselben haben, und diese Seite ist es, welche die Öffentlichkeit des Rechtsprechens fordert. Das Recht der Öffentlichkeit beruht darauf, daß der Zweck des Gerichts das Recht ist, welches als eine Allgemeinheit auch vor die Allgemeinheit gehört; dann aber auch darauf, daß die Bürger die Überzeugung gewinnen, daß wirklich Recht gesprochen wird.

142. Zusatz zu § 227. (Das Schwurgericht.) Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß der juristische Richter allein den Tatbestand feststellen solle, da dies die Sache jeder allgemeinen Bildung ist und nicht einer bloß juristischen. Die Beurteilung des Tatbestandes geht von empirischen Umständen aus, von Zeugnissen über die Handlung und dergleichen Anschauungen, dann aber wieder von Tatsachen, aus denen man auf die Handlung schließen kann, und die sie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich machen. Es soll hier eine Gewißheit erlangt werden, keine Wahrheit im höheren Sinne, welche etwas durchaus Ewiges ist; diese Gewißheit ist hier die subjektive Überzeugung, das Gewissen, und die Frage ist, welche Form soll diese Gewißheit im Gericht erhalten. Die Forderung des Eingeständnisses, abseiten des Verbrechers, welche sich gewöhnlich im deutschen Rechte vorfindet, hat das Wahre, daß dem Recht des subjektiven Selbstbewußtseins

dadurch ein Genüge geschieht: denn das, was die Richter sprechen, muß im Bewußtsein nicht verschieden sein, und erst, wenn der Verbrecher eingestanden hat, ist kein Fremdes mehr gegen ihn in dem Urteil. Hier tritt nun aber die Schwierigkeit ein, daß der Verbrecher leugnen kann und dadurch das Interesse der Gerechtigkeit gefährdet wird. Soll nun wieder die subjektive Überzeugung des Richters gelten, so geschieht abermals eine Härte, indem der Mensch nicht mehr als Freier behandelt wird. Die Vermittelung ist nun, daß gefordert wird, der Ausspruch der Schuld oder Unschuld solle aus der Seele des Verbrechers gegeben sein, — das Geschworenengericht.

143. Zusatz zu § 229. (Notwendigkeit der Polizei und Korporation.) In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Allgemeinheit nur Notwendigkeit, im Verhältnis der Bedürfnisse ist nur das Recht als solches das Feste. Aber dies Recht, ein bloß beschränkter Kreis, bezieht sich nur auf die Beschützung dessen, was ich habe; dem Rechte als solchem ist das Wohl ein Äußerliches. Dieses Wohl ist jedoch in dem System der Bedürfnisse eine wesentliche Bestimmung. Das Allgemeine also, das zunächst nur das Recht ist, hat sich über das ganze Feld der Besonderheit auszudehnen. Die Gerechtigkeit ist ein Großes in der bürgerlichen Gesellschaft; gute Gesetze werden den Staat blühen lassen, und freies Eigentum ist eine Grundbedingung des Glanzes desselben. Aber indem ich ganz in die Besonderheit verflochten bin, habe ich ein Recht zu fordern, daß in diesem Zusammenhang auch mein besonderes Wohl gefördert werde; es soll auf mein Wohl, auf meine Besonderheit Rücksicht genommen werden, und dies geschieht durch die Polizei und Korporation.

144. Zusatz zu § 234. (Die Lästigkeit der Polizei.) Es sind hier keine festen Bestimmungen zu geben und keine absoluten Grenzen zu ziehen. Alles ist hier persönlich, das subjektive Meinen tritt ein, und der Geist der Verfassung, die Gefahr der Zeit haben die näheren Umstände mitzuteilen. In Kriegszeiten ist z. B. manches sonst Unschädliche als schädlich anzusehen. Durch diese Seiten der Zufälligkeit und willkürlichen Persönlichkeit erhält die Polizei etwas Gehässiges. Sie kann bei sehr gebildeter Reflexion die Richtung nehmen, alles Mögliche in ihr Bereich zu ziehen; denn in allem läßt sich eine

Beziehung finden, durch die etwas schädlich werden könnte. Darin kann die Polizei sehr pedantisch zu Werke gehen und das gewöhnliche Leben der Individuen genieren. Aber, welcher Übelstand dies auch ist, eine objektive Grenzlinie kann hier nicht gezogen werden.

145. Zusatz zu § 236. (Die Aufgabe der polizeilichen Fürsorge.) Die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist. Sie hat für Straßenbeleuchtung, Brückenbau, Taxation der täglichen Bedürfnisse, sowie für die Gesundheit Sorge zu tragen. Hier sind nun zwei Hauptansichten herrschend. Die eine behauptet, daß der Polizei die Aufsicht über alles gebühre, die andere, daß die Polizei hier nichts zu bestimmen habe, indem jeder sich nach dem Bedürfnis des anderen richten werde. Der Einzelne muß freilich ein Recht haben, sich auf diese oder jene Weise sein Brot zu verdienen; aber auf der anderen Seite hat auch das Publikum ein Recht zu verlangen, daß das Nötige auf gehörige Weise geleistet werde. Beide Seiten sind zu befriedigen, und die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art sein, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt.

146. Zusatz zu § 238. (Die Pflicht der Gesellschaft.) Die Familie hat allerdings für das Brot der Einzelnen zu sorgen, aber sie ist in der bürgerlichen Gesellschaft ein Untergeordnetes und legt nur den Grund; sie ist nicht mehr von so umfassender Wirksamkeit. Die bürgerliche Gesellschaft ist vielmehr die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite, und daß er alles durch sie sei und vermittelst ihrer tue. Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft sein, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte. Die bürgerliche Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, sowie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist.

147. Zusatz zu § 239. (Schulzwang, Impfzwang u. dgl.) Die Grenze zwischen den Rechten der Eltern und der bürgerlichen Gesellschaft ist hier sehr schwer zu ziehen. Die Eltern meinen gewöhnlich in Betreff auf Erziehung volle Freiheit zu haben und alles machen zu können, was sie nur mögen. Bei aller Öffentlichkeit der

Erziehung kommt die Hauptopposition gewöhnlich von den Eltern her, und sie sind es, die über Lehrer und Anstalten schreien und reden, weil sich ihr Belieben gegen dieselben setzt. Trotzdem hat die Gesellschaft ein Recht, nach ihren geprüften Ansichten hierbei zu verfahren, die Eltern zu zwingen, ihre Kinder in die Schule zu schicken, ihnen die Pocken impfen zu lassen usw. Die Streitigkeiten, die in Frankreich zwischen der Forderung des freien Unterrichts, d. h. des Beliebens der Eltern, und der Aufsicht des Staates bestehen, gehören hierher.

148. Zusatz zu § 240. (Entmündigung.) In Athen war es Gesetz, daß jeder Bürger darüber Rechenschaft geben mußte, wovon er lebe; jetzt hat man die Ansicht, daß dies niemanden etwas angehe. Allerdings ist jedes Individuum einerseits für sich, andererseits aber ist es auch Mitglied im System der bürgerlichen Gesellschaft; und insofern jeder Mensch von ihr das Recht hat die Subsistenz zu verlangen, muß sie ihn auch gegen sich selbst schützen. Es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu tun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen soll. Weil die bürgerliche Gesellschaft schuldig ist die Individuen zu ernähren, hat sie auch das Recht dieselben anzuhalten, für ihre Subsistenz zu sorgen.

149. Zusatz zu § 244. (Der Anspruch auf Subsistenz.) Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst: dies Minimum ist jedoch bei verschiedenen Völkern sehr verschieden. In England glaubt auch der Ärmste sein Recht zu haben; dies ist etwas anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind. Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel; dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. Ferner ist damit verbunden, daß der Mensch, der auf die Zufälligkeit angewiesen ist, leichtsinnig und arbeitsscheu wird, wie z. B. die Lazzaroni in Neapel. Somit entsteht im Pöbel das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch, seine Subsistenz zu finden, als sein Recht anspricht. Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten; aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird. Die wichtige Frage, wie der Armut

abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.

150. Zusatz zu § 248. (Kolonialpolitik.) Die bürgerliche Gesellschaft wird dazu getrieben, Kolonien anzulegen. Die Zunahme der Bevölkerung hat schon für sich diese Wirkung; besonders aber entsteht eine Menge, die die Befriedigung ihrer Bedürfnisse nicht durch ihre Arbeit gewinnen kann, wenn die Produktion das Bedürfnis der Konsumtion übersteigt. Sporadische Kolonisation findet besonders in Deutschland statt. Die Kolonisten ziehen nach Amerika, Rußland, bleiben ohne Zusammenhang mit ihrem Vaterlande und gewähren so diesem keinen Nutzen. Die zweite und ganz von der ersten verschiedene Kolonisation ist die systematische. Sie wird von dem Staate veranlaßt, mit dem Bewußtsein und der Regulierung der gehörigen Weise der Ausführung. Diese Art der Kolonisation ist vielfältig bei den Alten, und namentlich bei den Griechen vorgekommen, bei denen harte Arbeit nicht die Sache des Bürgers war, dessen Tätigkeit vielmehr den öffentlichen Dingen sich zuwendete. Wenn nun die Bevölkerung so anwuchs, daß Not entstehen konnte für sie zu sorgen, dann wurde die Jugend in eine neue Gegend geschickt, die teils besonders gewählt, teils dem Zufall des Findens überlassen war. In den neueren Zeiten hat man den Kolonien nicht solche Rechte wie den Bewohnern des Mutterlandes zugestanden, und es sind Kriege und endlich Emanzipationen aus diesem Zustande hervorgegangen, wie die Geschichte der englischen und spanischen Kolonien zeigt. Die Befreiung der Kolonien erweist sich selbst als der größte Vorteil für den Mutterstaat, so wie die Freilassung der Sklaven als der größte Vorteil für den Herrn.

151. Zusatz zu § 255. (Wert der Korporation.) Wenn man in neueren Zeiten die Korporationen aufgehoben hat, so hat dies den Sinn, daß der Einzelne für sich sorgen solle. Kann man dieses aber auch zugeben, so wird durch die Korporation die Verpflichtung des Einzelnen, seinen Erwerb zu schaffen, nicht verändert. In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation. Wir

sahen früher, daß das Individuum für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für andere handelt. Aber diese bewußtlose Notwendigkeit ist nicht genug; zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation. Freilich muß über dieser die höhere Aufsicht des Staates sein, weil sie sonst verknöchern, sich in sich verhausen und zu einem elenden Zunftwesen herabsinken würde. Aber an und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft, sie ist vielmehr die Versittlichung des einzeln stehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt.

152. Zusatz zu § 258. (Die Idee des Staates.) Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sei. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtsein realisiert, während er sich in der Natur nur als das Andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht. Nur als im Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existierender Gegenstand wissend, ist er der Staat. Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelnheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins; denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind. Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft. Bei der Idee des Staates muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich. Weil es aber leichter ist Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen. Der Staat ist kein Kunstwerk; er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das

Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.

153. Zusatz zu § 259. (Die einzelnen Staaten in ihrer Selbständigkeit.) Der Staat als wirklich ist wesentlich individueller Staat, und weiter hinaus noch besonderer Staat. Die Individualität ist von der Besonderheit zu unterscheiden; sie ist Moment der Idee des Staates selbst, während die Besonderheit der Geschichte angehört. Die Staaten als solche sind unabhängig voneinander, und das Verhältnis kann also nur ein äußerliches sein, so daß ein drittes Verbindendes über ihnen sein muß. Dies Dritte ist nun der Geist, der sich in der Weltgeschichte Wirklichkeit gibt und den absoluten Richter über sie ausmacht. Es können zwar mehrere Staaten als Bund gleichsam ein Gericht über andere bilden, es können Staatenverbindungen eintreten, wie z. B. die heilige Allianz; aber diese sind immer nur relativ und beschränkt wie der ewige Frieden. Der alleinige absolute Richter, der sich immer und gegen das Besondere geltend macht, ist der an und für sich seiende Geist, der sich als das Allgemeine und als die wirkende Gattung in der Weltgeschichte darstellt.

154. Zusatz zu § 260. (Der moderne Staat.) Die Idee des Staates in neuerer Zeit hat die Eigentümlichkeit, daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit nicht nach subjektivem Belieben, sondern nach dem Begriffe des Willens, d. h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit ist. Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staates noch eingehüllt ist, und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind. In den Staaten des klassischen Altertums findet sich allerdings schon die Allgemeinheit vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zweckes nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann. Das Allgemeine muß also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, daß beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat

als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen.

155. Zusatz zu § 261. (Der Staat als Verwirklichung der subjektiven Freiheit.) Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt alles an. In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne; das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt sein. Die Verbindung von Pflicht und Recht hat die gedoppelte Seite, daß das, was der Staat als Pflicht fordert, auch das Recht der Individualität unmittelbar sei, indem er eben nichts ist als Organisation des Begriffs der Freiheit. Die Bestimmungen des individuellen Willens sind durch den Staat in ein objektives Dasein gebracht und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.

156. Zusatz zu § 262. (Freiheit der Berufswahl.) Im platonischen Staate gilt die subjektive Freiheit noch nichts, indem die Obrigkeit noch den Individuen die Geschäfte zuweist. In vielen orientalischen Staaten geschieht diese Zuweisung durch die Geburt. Die subjektive Freiheit, die berücksichtigt werden muß, fordert aber freie Wahl der Individuen.

157. Zusatz zu § 263. (Das Verhältnis des Staates zur Familie und zur bürgerlichen Gesellschaft.) Der Staat als Geist unterscheidet sich in die besonderen Bestimmungen seines Begriffs, seiner Weise zu sein. Wollen wir hier ein Beispiel aus der Natur beibringen, so ist das Nervensystem das eigentlich empfindende System; es ist das abstrakte Moment, bei sich selbst zu sein und die Identität seiner selbst darin zu haben. Die Analyse der Empfindung gibt aber nun zwei Seiten an und teilt sich so, daß die Unterschiede als ganze Systeme erscheinen. Das erste ist das abstrakte Fühlen, das Beisichbehalten, die dumpfe Bewegung in sich, die Reproduktion, das innerliche Sichnähren, Produzieren und Verdauen. Das zweite Moment ist, daß dies Beisichselbstsein das Moment der Differenz, das Nachaußengehen sich gegenüber hat.

Dieses ist die Irritabilität, das Nachaußengehen der Empfindung. Diese macht ein eigenes System aus, und es gibt niedrige Tierklassen, die nur dieses ausgebildet haben, nicht die seelenvolle Einheit der Empfindung in sich. Vergleichen wir diese Naturbeziehungen mit denen des Geistes, so ist die Familie mit der Sensibilität, die bürgerliche Gesellschaft mit der Irritabilität zusammenzustellen. Das Dritte ist nun der Staat, das Nervensystem für sich, in sich organisiert; aber es ist nur lebendig, insofern beide Momente, hier die Familie und bürgerliche Gesellschaft, in ihm entwickelt sind. Die Gesetze, die sie regieren, sind die Institutionen des in sie scheinenden Vernünftigen. Der Grund, die letzte Wahrheit dieser Institutionen ist aber der Geist, der ihr allgemeiner Zweck und gewußter Gegenstand ist. Die Familie ist zwar auch sittlich, allein der Zweck ist nicht als gewußter; in der bürgerlichen Gesellschaft dagegen ist die Trennung das Bestimmende.

158. Zusatz zu § 265. (Der Zweck des Staates.) Schon früher ist bemerkt worden, daß die Heiligkeit der Ehe und die Institutionen, worin die bürgerliche Gesellschaft als sittlich erscheint, die Festigkeit des Ganzen ausmachen, d. h. das Allgemeine sei zugleich die Sache eines jeden als Besonderen. Worauf es ankommt, ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe und mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft. Das Selbstgefühl der Individuen macht seine Wirklichkeit aus, und seine Festigkeit ist die Identität jener beiden Seiten. Man hat oft gesagt, der Zweck des Staates sei das Glück der Bürger; dies ist allerdings wahr: ist ihnen nicht wohl, ist ihr subjektiver Zweck nicht befriedigt, finden sie nicht, daß die Vermittelung dieser Befriedigung der Staat als solcher ist, so steht derselbe auf schwachen Füßen.

159. Zusatz zu § 267. (Der Staat als Institution.) Die Einheit der sich wollenden und wissenden Freiheit ist zunächst als Notwendigkeit. Das Substantielle ist nun hier als subjektive Existenz der Individuen; die andere Weise der Notwendigkeit ist aber der Organismus, d. h. der Geist ist ein Prozeß in sich selbst, gliedert sich in sich, setzt Unterschiede in sich, durch die er seinen Kreislauf macht.

160. Zusatz zu § 268. (Staatsgesinnung.) Ungebildete Menschen gefallen sich im Räsonnieren und Tadeln; denn Tadel finden ist leicht, schwer aber das Gute und

die innere Notwendigkeit desselben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive. In der Religion ist ebenso bald gesagt, dies oder jenes sei Aberglauben, aber es ist unendlich schwerer die Wahrheit davon zu begreifen. Die erscheinende politische Gesinnung ist also von dem zu unterscheiden, was die Menschen wahrhaft wollen; denn sie wollen eigentlich innerlich die Sache, aber sie halten sich an Einzelnheiten und gefallen sich in der Eitelkeit des Besserverstehenwollens. Das Zutrauen haben die Menschen, daß der Staat bestehen müsse und in ihm nur das besondere Interesse könne zustande kommen; aber die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders sein könne; denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur anderen Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei. Durch die Gewalt, meint die Vorstellung oft, hänge der Staat zusammen; aber das Haltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben.

161. Zusatz zu § 269. (Der Organismus des Staates.) Der Staat ist Organismus, d. h. Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden. Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend auf notwendige Weise hervorbringt, und indem es eben in seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält. Dieser Organismus ist die politische Verfassung; sie geht ewig aus dem Staate hervor, wie er sich durch sie erhält: fallen beide auseinander, machen sich die unterschiedenen Seiten frei, so ist die Einheit nicht mehr gesetzt, die sie hervorbringt. Es paßt auf sie die Fabel vom Magen und den übrigen Gliedern. Es ist die Natur des Organismus, daß wenn nicht alle Teile zur Identität übergehen, wenn sich einer als selbständig setzt, alle zugrunde gehen müssen. Mit Prädikaten, Grundsätzen usw. kommt man bei der Beurteilung des Staates nicht fort, der als Organismus gefaßt werden muß, ebensowenig wie durch Prädikate die Natur Gottes begriffen wird, dessen Leben ich vielmehr in sich selber anschauen muß.

162. Zusatz zu § 270. (Staat und Religion.) Der Staat ist wirklich, und seine Wirklichkeit besteht darin, daß das Interesse des Ganzen sich in die besonderen Zwecke

realisiert. Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, das Auseinandergelegtsein der Allgemeinheit in die Besonderheit, die als eine selbständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten wird. Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht wirklich, wenn auch Existenz angenommen werden dürfte. Ein schlechter Staat ist ein solcher, der bloß existiert; ein kranker Körper existiert auch, aber er hat keine wahrhafte Realität. Eine Hand, die abgehauen ist, sieht auch noch aus wie eine Hand, und existiert, doch ohne wirklich zu sein; die wahrhafte Wirklichkeit ist Notwendigkeit: was wirklich ist, ist in sich notwendig. Die Notwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimiert sei, und daß dieses Dirimierte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht totfest ist, sondern in der Auflösung sich immer erzeugt. Zum vollendeten Staat gehört wesentlich das Bewußtsein, das Denken; der Staat weiß daher, was er will, und weiß es als ein Gedachtes. Indem das Wissen nun im Staate seinen Sitz hat, hat ihn auch die Wissenschaft hier, und nicht in der Kirche.

Trotzdem ist in neueren Zeiten viel davon gesprochen worden, daß der Staat aus der Religion hervorzusteigen habe. Der Staat ist der entwickelte Geist und stellt seine Momente an den Tag des Bewußtseins heraus; dadurch, daß das, was in der Idee liegt, heraus in die Gegenständlichkeit tritt, erscheint der Staat als ein Endliches, und so zeigt sich derselbe als ein Gebiet der Weltlichkeit, während die Religion sich als ein Gebiet der Unendlichkeit darstellt. Der Staat scheint somit das Untergeordnete, und weil das Endliche nicht für sich bestehen kann, so, heißt es, brauche dasselbe die Basis der Kirche. Als Endliches habe es keine Berechtigung, und erst durch die Religion werde es heilig und dem Unendlichen angehörend. Aber diese Betrachtung der Sache ist nur höchst einseitig. Der Staat ist allerdings wesentlich weltlich und endlich, hat besondere Zwecke und besondere Gewalten, aber daß der Staat weltlich ist, ist nur die eine Seite, und nur der geistlosen Wahrnehmung ist der Staat bloß endlich. Denn der Staat hat eine belebende Seele, und dies Beseelende ist die Subjektivität, die eben Erschaffen der Unterschiede, aber andererseits das Erhalten in der Einheit ist. Im religiösen Reiche sind auch Unterschiede und Endlichkeiten. Gott, heißt es, sei dreieinig: da sind also drei Bestimmungen,

deren Einheit erst der Geist ist. Wenn man daher die göttliche Natur konkret faßt, so ist dies auch nur durch Unterschiede der Fall. Im göttlichen Reiche kommen also Endlichkeiten wie im Weltlichen vor; und daß der weltliche Geist, d. h. der Staat, nur ein endlicher sei, ist eine einseitige Ansicht, denn die Wirklichkeit ist nichts Unvernünftiges. Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat ist unendlich in sich.

Das Zweite ist, daß man sagt, der Staat habe seine Rechtfertigung in der Religion zu nehmen. Die Idee, als in der Religion, ist Geist im Innern des Gemüts; aber dieselbe Idee ist es, die sich in dem Staate Weltlichkeit gibt, und sich im Wissen und Wollen ein Dasein und eine Wirklichkeit verschafft. Sagt man nun, der Staat müsse auf Religion sich gründen, so kann dies heißen, derselbe solle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen. Aber dieser Satz kann auch so mißverstanden werden, daß die Menschen, deren Geist durch eine unfreie Religion gebunden ist, dadurch zum Gehorsam am geschicktesten seien. Die christliche Religion aber ist die Religion der Freiheit. Diese kann freilich wieder eine Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird, indem sie vom Aberglauben behaftet ist. Meint man nun dies, daß die Individuen Religion haben müssen, damit ihr gebundener Geist im Staate desto mehr unterdrückt werden könne, so ist dies der schlimme Sinn des Satzes; meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staat, vor diesem Ganzen, dessen Zweige sie sind, haben sollen, so geschieht dies freilich am besten durch die philosophische Einsicht in das Wesen desselben; aber es kann in Ermangelung dieser auch die religiöse Gesinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens bedürfen. Wesentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterschieden, daß was er fordert die Gestalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig ist, in welcher Gemütsweise diese geleistet wird. Das Feld der Religion dagegen ist die Innerlichkeit, und so wie der Staat, wenn er auf religiöse Weise forderte, das Recht der Innerlichkeit gefährden würde, so artet die Kirche, die wie ein Staat handelt und Strafen auferlegt, in eine tyrannische Religion aus. Ein dritter Unterschied, der hiermit zusammenhängt, ist, daß der Inhalt der Religion ein eingehüllter ist und bleibt, und somit Gemüt, Empfindung

und Vorstellung der Boden ist, worauf er seinen Platz hat. Auf diesem Boden hat alles die Form der Subjektivität, der Staat hingegen verwirklicht sich und gibt seinen Bestimmungen festes Dasein. Wenn nun die Religiosität im Staate sich geltend machen wollte, wie sie gewohnt ist auf ihrem Boden zu sein, so würde sie die Organisation des Staates umwerfen, denn im Staate haben die Unterschiede eine Breite des Außereinander: in der Religion dagegen ist immer alles auf die Totalität bezogen. Wollte nun diese Totalität alle Beziehungen des Staates ergreifen, so wäre sie Fanatismus; sie wollte in jedem Besonderen das Ganze haben und könnte es nicht anders als durch Zerstörung des Besonderen, denn der Fanatismus ist nur das, die besonderen Unterschiede nicht gewähren zu lassen. Wenn man sich so ausdrückt: „den Frommen sei kein Gesetz gegeben“, so ist dies weiter nichts als der Ausspruch jenes Fanatismus. Denn die Frömmigkeit, wo sie an die Stelle des Staates tritt, kann das Bestimmte nicht aushalten und zertrümmert es. Damit hängt ebenso zusammen, wenn die Frömmigkeit das Gewissen, die Innerlichkeit, entscheiden läßt und nicht von Gründen bestimmt wird. Diese Innerlichkeit entwickelt sich nicht zu Gründen und gibt sich keine Rechenschaft. Soll also die Frömmigkeit als Wirklichkeit des Staates gelten, so sind alle Gesetze über den Haufen geworfen, und das subjektive Gefühl ist das gesetzgebende. Dieses Gefühl kann bloße Willkür sein, und ob dies sei, muß lediglich aus den Handlungen erkannt werden; aber insofern sie Handlungen, Gebote werden, nehmen sie die Gestalt von Gesetzen an, was gerade jenem subjektiven Gefühl widerspricht. Gott, der der Gegenstand dieses Gefühls ist, könnte man auch zum Bestimmenden machen; aber Gott ist die allgemeine Idee, und in diesem Gefühl das Unbestimmte, das nicht dahin gereift ist, das zu bestimmen, was im Staate als entwickelt da ist.. Gerade daß im Staate alles fest und gesichert ist, ist die Schanze gegen die Willkür und die positive Meinung. Die Religion als solche darf also nicht das Regierende sein.

163. Zusatz zu § 271. (Zivil- und Militärgewalt.) Wie die Irritabilität im lebendigen Organismus selbst nach einer Seite ein Innerliches, dem Organismus als solchem Angehörendes ist, so ist auch hier der Bezug nach außen eine Richtung auf die Innerlichkeit. Der innerliche Staat als solcher ist die Zivilgewalt, die Richtung nach außen

die Militärgewalt, die aber im Staate eine bestimmte Seite in ihm selbst ist. Daß nun beide Seiten im Gleichgewichte sich befinden, macht eine Hauptsache in der Gesinnung des Staates aus. Bisweilen ist die Zivilgewalt ganz erloschen und beruht nur auf der Militärgewalt, wie zur Zeit der römischen Kaiser und der Prätorianer, bisweilen ist, wie in modernen Zeiten, die Militärgewalt nur aus der Zivilgewalt hervorgehend, wenn alle Bürger waffenpflichtig sind.

164. Zusatz zu § 272. (Die Vernünftigkeit des Staates.) Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist. Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat; er hat daher einen bestimmten, an und für sich seienden Gang. Wie oft spricht man nicht von der Weisheit Gottes in der Natur; man muß aber ja nicht glauben, daß die physische Naturwelt ein Höheres sei wie die Welt des Geistes. Denn so hoch der Geist über der Natur steht, so hoch steht der Staat über dem physischen Leben. Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren und einsehen, daß, wenn es schwer ist, die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber ist, den Staat zu fassen. Es ist höchst wichtig, daß man in neueren Zeiten bestimmte Anschauungen über den Staat im allgemeinen gewonnen hat, und daß man sich so viel mit dem Sprechen und Machen von Verfassungen beschäftigte. Damit ist es aber noch nicht abgemacht; es ist nötig, daß man zu einer vernünftigen Sache auch die Vernunft der Anschauung mitbringe, daß man wisse, was das Wesentliche sei, und daß nicht immer das Auffallende das Wesentliche ausmache. Die Gewalten des Staates müssen so allerdings unterschieden sein, aber jede muß an sich selbst ein Ganzes bilden und die anderen Momente in sich enthalten. Wenn man von der unterschiedenen Wirksamkeit der Gewalten spricht, muß man nicht in den ungeheuren Irrtum verfallen, dies so anzunehmen, als wenn jede Gewalt für sich abstrakt dastehen sollte, da die Gewalten vielmehr nur als Momente des Begriffs unterschieden sein sollen. Bestehen die Unterschiede dagegen abstrakt für sich, so liegt am Tage, daß zwei Selbständigkeiten keine Einheit ausmachen können, wohl aber Kampf hervorbringen müssen, wodurch entweder das Ganze zerrüttet wird, oder die Einheit durch Gewalt sich wiederherstellt. So hat in der französischen Revolution bald die gesetzgebende Gewalt die sogenannte

exekutive, bald die exekutive die gesetzgebende Gewalt verschlungen, und es bleibt abgeschmackt, hier etwa die moralische Forderung der Harmonie zu machen. Denn wirft man die Sache aufs Gemüt, so hat man freilich sich alle Mühe erspart; aber wenn das sittliche Gefühl auch notwendig ist, so hat es nicht aus sich die Gewalten des Staates zu bestimmen. Worauf es also ankommt ist, daß indem die Bestimmungen der Gewalten an sich das Ganze sind, sie auch alle in der Existenz den ganzen Begriff ausmachen. Wenn man gewöhnlich von dreien Gewalten, der gesetzgebenden, der exekutiven und der richterlichen redet, so entspricht die erste der Allgemeinheit, die zweite der Besonderheit; aber die richterliche ist nicht das Dritte des Begriffs, denn ihre Einzelnheit liegt außer jenen Sphären.

165. Zusatz zu § 273. (Einseitigkeit der Staatsformen.) Das Prinzip der neueren Welt überhaupt ist Freiheit der Subjektivität, daß alle wesentliche Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Rechte kommend sich entwickeln. Von diesem Standpunkte ausgehend, kann man kaum die müßige Frage aufwerfen, welche Form, die Monarchie oder die Demokratie, die bessere sei. Man darf nur sagen, die Formen aller Staatsverfassungen sind einseitige, die das Prinzip der freien Subjektivität nicht in sich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entsprechen wissen.

166. Zusatz zu § 274. (Geschichtliche Bedingtheit der Verfassung.) Der Staat muß in seiner Verfassung alle Verhältnisse durchdringen. Napoleon hat z. B. den Spaniern eine Verfassung a priori geben wollen, was aber schlecht genug ging. Denn eine Verfassung ist kein bloß Gemachtes; sie ist die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, inwieweit es in einem Volk entwickelt ist. Keine Verfassung wird daher bloß von Subjekten geschaffen. Was Napoleon den Spaniern gab, war vernünftiger, als was sie früher hatten, und doch stießen sie es zurück als ein ihnen Fremdes, da sie noch nicht bis dahinauf gebildet waren. Das Volk muß zu seiner Verfassung das Gefühl seines Rechts und seines Zustandes haben; sonst kann sie zwar äußerlich vorhanden sein, aber sie hat keine Bedeutung und keinen Wert. Freilich kann oft in Einzelnen sich das Bedürfnis und die Sehnsucht nach einer besseren Verfassung vorfinden, aber daß die ganze Masse von einer solchen Vor-

stellung durchdrungen werde, ist etwas ganz anderes und folgt erst später nach. Das Prinzip der Moralität, der Innerlichkeit des Sokrates ist in seinen Tagen notwendig erzeugt worden, aber dazu, daß es zum allgemeinen Selbstbewußtsein geworden ist, gehörte Zeit.

167. Zusatz zu § 275. (Begriff der fürstlichen Gewalt.) Wir fangen mit der fürstlichen Gewalt, d. h. mit dem Momente der Einzelnheit an, denn diese enthält die drei Momente des Staats als eine Totalität in sich. Ich ist nämlich zugleich das Einzelnste und das Allgemeinste. In der Natur ist auch zunächst ein Einzelnes; aber die Realität, die Nicht-Idealität, das Außereinander ist nicht das Beisichseiende, sondern die verschiedenen Einzelnheiten bestehen nebeneinander. Im Geiste ist dagegen alles Verschiedene nur als Ideelles und als eine Einheit. Der Staat ist so als Geistiges die Auslegung aller seiner Momente, aber die Einzelnheit ist zugleich die Seelenhaftigkeit und das belebende Prinzip, die Souveränetät, die alle Unterschiede in sich enthält.

168. Zusatz zu § 276. (Die Idealität der Momente des staatlichen Organismus.) Mit dieser Idealität der Momente ist es wie mit dem Leben im organischen Körper, es ist in jedem Punkte; es gibt nur ein Leben in allen Punkten, und es ist kein Widerstand dagegen. Getrennt davon ist jeder Punkt tot. Dies ist auch die Idealität aller einzelnen Stände, Gewalten und Korporationen, so sehr sie auch den Trieb haben, zu bestehen und für sich zu sein. Es ist damit wie mit dem Magen im Organischen, der sich auch für sich setzt, aber zugleich aufgehoben und sakrifiziert wird und in das Ganze übergeht.

169. Zusatz zu § 277. (Die Berufung in Staatsämter.) Die Wirksamkeit des Staats ist an Individuen geknüpft; sie sind aber nicht durch ihre natürliche Weise berechtigt, die Geschäfte zu besorgen, sondern nach ihrer objektiven Qualität. Fähigkeit, Geschicklichkeit, Charakter gehört zur Besonderheit des Individuums, es muß erzogen und zu einem besonderen Geschäfte gebildet sein. Daher kann ein Amt weder verkauft noch vererbt werden. In Frankreich waren die Parlamentsstellen ehemals verkäuflich, in der englischen Armee sind es die Offizierstellen bis zu einem gewissen Grade noch heute; aber dies hing oder hängt noch mit der mittelalterigen Verfassung gewisser Staaten zusammen, die jetzt allmählich im Verschwinden ist.

170. Zusatz zu § 279. (Die Person des Monarchen.) Bei der Organisation des Staats, d. h. hier bei der konstitutionellen Monarchie, muß man nichts vor sich haben als die Notwendigkeit der Idee in sich; alle anderen Gesichtspunkte müssen verschwinden. Der Staat muß als ein großes architektonisches Gebäude, als eine Hieroglyphe der Vernunft, die sich in der Wirklichkeit darstellt, betrachtet werden. Alles, was sich also bloß auf Nützlichkeit, Äußerlichkeit usw. bezieht, ist von der philosophischen Behandlung auszuschließen. Daß nun der Staat der sich selbst bestimmende und vollkommen souveräne Wille, das letzte Sichentschließen, ist, begreift die Vorstellung leicht. Das Schwerere ist, daß dieses „Ich will" als Person gefaßt werde. Hiermit soll nicht gesagt sein, daß der Monarch willkürlich handeln dürfe; vielmehr ist er an den konkreten Inhalt der Beratungen gebunden, und wenn die Konstitution fest ist, so hat er oft nicht mehr zu tun, als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig; es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann. Man könnte sagen, eine organische Gliederung sei schon in der schönen Demokratie Athens vorhanden; aber wir sehen sogleich, daß die Griechen die letzte Entscheidung aus ganz äußeren Erscheinungen genommen haben, aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opfertiere, aus dem Fluge der Vögel, und daß sie sich zur Natur als zu einer Macht verhalten haben, die da verkündet und ausspricht, was den Menschen gut sei. Das Selbstbewußtsein ist in dieser Zeit noch nicht zu der Abstraktion der Subjektivität gekommen, noch nicht dazu, daß über das zu Entscheidende ein „Ich will" vom Menschen selbst ausgesprochen werden muß. Dieses „Ich will" macht den großen Unterschied der alten und modernen Welt aus, und so muß es in dem großen Gebäude des Staats seine eigentümliche Existenz haben. Leider wird aber diese Bestimmung nur als äußere und beliebige angesehen.

171. Zusatz zu § 280. (Die Individualität des Monarchen.) Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet sein könne, da er vielleicht nicht wert sei, an der Spitze desselben zu stehen, und daß es widersinnig sei, daß ein solcher Zustand als ein vernünftiger existieren solle, — so ist eben die Voraussetzung hier nichtig, daß es auf die

Besonderheit des Charakters ankomme. Es ist bei einer vollendeten Organisation des Staats nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun[1]) und um eine natürliche Festigkeit gegen die Leidenschaft. Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenschaften an dem Monarchen; er hat nur Ja zu sagen, und den Punkt auf das I zu setzen. Denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist[2]). Diese Bestimmung des Monarchen ist vernünftig, denn sie ist dem Begriffe gemäß; weil sie aber schwer zu fassen ist, geschieht es oft, daß man die Vernünftigkeit der Monarchie nicht einsieht. Die Monarchie muß fest in sich selbst sein, und was der Monarch noch über diese letzte Entscheidung hat, ist etwas, das der Partikularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zustände geben, in denen diese Partikularität allein auftritt, aber alsdann ist der Staat noch kein völlig ausgebildeter oder kein wohl konstruierter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive „Ich will" hinzuzusetzen hat.

172. Zusatz zu § 281. (Die Idee der Monarchie.) Wenn man die Idee des Monarchen erfassen will, so kann man sich nicht damit begnügen, zu sagen, daß Gott die Könige eingesetzt habe; denn Gott hat alles, auch das Schlechteste gemacht. Auch vom Gesichtspunkte des Nutzens aus kommt man nicht weit, und es lassen sich immer wieder Nachteile aufweisen. Ebensowenig hilft es, wenn man den Monarchen als positives Recht betrachtet. Daß ich Eigentum habe, ist notwendig; aber dieser besondere Besitz ist zufällig, und so erscheint auch das Recht, daß einer an der Spitze stehen muß, wenn man es als abstrakt und positiv betrachtet. Aber dieses Recht ist als gefühltes Bedürfnis und als Bedürfnis der Sache an und für sich vorhanden. Die Monarchen zeichnen sich nicht gerade durch körperliche Kräfte oder durch Geist aus, und doch lassen sich Millionen von ihnen beherrschen. Wenn man nun sagt, die Menschen ließen sich wider ihre Interessen, Zwecke, Absichten regieren, so ist dies un-

---

[1]) In dem ersten Druck der Zusätze folgt hier sogleich: und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der „Ja" sagt und den Punkt auf das I setzt.

[2]) Ebenso fehlen die folgenden Sätze, und es folgt sogleich: Was der Monarch noch über diese letzte Entscheidung usw.

gereimt, denn so dumm sind die Menschen nicht; es ist ihr Bedürfnis, es ist die innere Macht der Idee, die sie selbst gegen ihr anscheinendes Bewußtsein dazu nötigt und in diesem Verhältnis erhält. Wenn so der Monarch als Spitze und Teil der Verfassung auftritt, so muß man sagen, daß ein erobertes Volk nicht in der Verfassung identisch mit dem Fürsten ist. Wenn in einer im Kriege eroberten Provinz ein Aufstand geschieht, so ist dies etwas anderes als eine Empörung in einem wohlorganisierten Staat. Die Eroberten sind nicht im Aufstande gegen ihren Fürsten, sie begehen kein Staatsverbrechen, denn sie sind mit dem Herrn nicht im Zusammenhang der Idee, nicht in der inneren Notwendigkeit der Verfassung; es ist nur ein Kontrakt, kein Staatsverband vorhanden. Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître, erwiderte Napoleon den Erfurter Abgeordneten.

173. Zusatz zu § 282. (Gnade und Majestät.) Die Begnadigung ist die Erlassung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt. Dieses bleibt vielmehr, und der Begnadigte ist nach wie vor ein Verbrecher; die Gnade spricht nicht aus, daß er kein Verbrechen begangen habe. Diese Aufhebung der Strafe kann durch die Religion vor sich gehen, denn das Geschehene kann vom Geist im Geist ungeschehen gemacht werden. Insofern dieses in der Welt vollbracht wird, hat es seinen Ort aber nur in der Majestät und kann nur der grundlosen Entscheidung zukommen.

174. Zusatz zu § 290. (Das System der Behörden.) Der hauptsächliche Punkt, worauf es bei der Regierungsgewalt ankommt, ist die Teilung der Geschäfte: sie hat es mit dem Übergang vom Allgemeinen ins Besondere und Einzelne zu tun, und ihre Geschäfte sind nach den verschiedenen Zweigen zu trennen. Das Schwere ist aber, daß sie nach oben und unten auch wieder zusammenkommen. Denn Polizeigewalt und richterliche Gewalt z. B. laufen zwar auseinander, aber sie treffen in irgendeinem Geschäft doch wieder zusammen. Die Auskunft, die man hier anwendet, besteht häufig darin, daß man Staatskanzler, Premierminister, Ministerkonseils ernennt, damit die obere Leitung sich vereinfache. Aber dadurch kann auch alles wieder von oben und von der ministeriellen Gewalt ausgehen, und die Geschäfte, wie man sich ausdrückt, zentralisiert sein. Hiermit ist die größte Leichtigkeit, Schnelligkeit, Wirksamkeit für das, was für das all-

gemeine Staatsinteresse geschehen soll, verbunden. Dieses Regiment wurde von der französischen Revolution eingeführt, von Napoleon ausgearbeitet, und besteht heute noch in Frankreich. Dagegen entbehrt Frankreich der Korporationen und Kommunen, d. h. der Kreise, wo die besonderen und allgemeinen Interessen zusammenkommen. Im Mittelalter hatten freilich diese Kreise eine zu große Selbständigkeit gewonnen, waren Staaten im Staate, und gerierten sich auf harte Weise als für sich bestehende Körperschaften; aber wenn dieses auch nicht der Fall sein muß, so darf man doch sagen, daß in den Gemeinden die eigentliche Stärke der Staaten liegt. Hier trifft die Regierung auf berechtigte Interessen, die von ihr respektiert werden müssen, und insofern die Administration solchen Interessen nur beförderlich sein kann, sie aber auch beaufsichtigen muß, findet das Individuum den Schutz für die Ausübung seiner Rechte, und so knüpft sich sein partikuläres Interesse an die Erhaltung des Ganzen. Man hat seit einiger Zeit immer von oben her organisiert[1]), und dies Organisieren ist die Hauptbemühung gewesen, aber das Untere, das Massenhafte des Ganzen ist leicht mehr oder weniger unorganisch gelassen. Und doch ist es höchst wichtig, daß es organisch werde, denn nur so ist es Macht, ist es Gewalt; sonst ist es nur ein Haufen, eine Menge von zersplitterten Atomen. Die berechtigte Gewalt ist nur im organischen Zustande der besonderen Sphären vorhanden.

175. Zusatz zu § 297. (Die Bedeutung des Mittelstandes.) In dem Mittelstande, zu dem die Staatsbeamten gehören, ist das Bewußtsein des Staates und die hervorstechendste Bildung. Deswegen macht er auch die Grundsäule desselben in Beziehung auf Rechtlichkeit und Intelligenz aus. Der Staat, in dem kein Mittelstand vorhanden ist, steht deswegen noch auf keiner hohen Stufe. So z. B. Rußland, das eine Masse hat, welche leibeigen ist, und eine andere, welche regiert. Daß dieser Mittelstand gebildet werde, ist ein Hauptinteresse des Staates, aber dies kann nur in einer Organisation, wie die ist, welche wir gesehen haben, geschehen, nämlich durch die Berechtigung besonderer Kreise, die relativ unabhängig sind,

---

[1]) wie es Hegel in Bayern erlebt hat (Briefe von und an Hegel, I, S. 130 u. ö. Vgl. Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke u. Lehre, 2. Aufl., S. 92).

und durch eine Beamtenwelt, deren Willkür sich an solchen Berechtigten bricht. Das Handeln nach allgemeinem Rechte und die Gewohnheit dieses Handelns ist eine Folge des Gegensatzes, den die für sich selbständigen Kreise bilden.

176. Zusatz zu § 298. (Die Entwickelung der Verfassung.) Die Verfassung muß an und für sich der feste geltende Boden sein, auf dem die gesetzgebende Gewalt steht, und sie muß deswegen nicht erst gemacht werden. Die Verfassung ist also, aber ebenso wesentlich wird sie, d. h., sie schreitet in der Bildung fort. Dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist und nicht die Form der Veränderung hat. Wenn z. B. das Vermögen der Fürsten und ihrer Familien in Deutschland zunächst Privatgut war, dann aber ohne Kampf und Widerstand sich in Domänen, d. h. in Staatsvermögen verwandelte, so kam dies daher, weil die Fürsten das Bedürfnis der Ungeteiltheit der Güter fühlten, von Land und Landständen die Garantie derselben forderten und so diese mit in die Art und Weise des Bestehens des Vermögens verwickelten, über das sie nun nicht mehr alleinige Disposition hatten. Auf ähnliche Weise war früher der Kaiser Richter und zog im Reiche Recht sprechend umher. Durch den bloß scheinbaren Fortgang der Bildung ist es äußerlich notwendig geworden, daß der Kaiser mehr und mehr anderen dies Richteramt überließ, und so machte sich der Übergang der richterlichen Gewalt von der Person des Fürsten auf Kollegien. So ist also die Fortbildung eines Zustandes eine scheinbar ruhige und unbemerkte. Nach langer Zeit kommt auf diese Weise eine Verfassung zu einem ganz anderen Zustande als vorher.

177. Zusatz zu § 299. (Die Leistungen für den Staat.) Die zweiten Seiten der Verfassung beziehen sich auf die Rechte und Leistungen der Individuen. Was nun die Leistungen betrifft, so reduzieren sie sich jetzt fast alle auf Geld. Die Militärpflicht ist jetzt fast die einzige persönliche Leistung. In früheren Zeiten hat man das Konkrete der Individuen weit mehr in Anspruch genommen, und man rief dieselben nach ihrer Geschicklichkeit zur Arbeit auf. Bei uns kauft der Staat, was er braucht, und dies kann zunächst als abstrakt, tot und gemütlos erscheinen, und es kann auch aussehen, als wenn der Staat dadurch heruntergesunken wäre, daß er sich mit abstrakten Leistungen befriedigt. Aber es liegt in dem Prinzipe des neueren Staates, daß alles, was das Indi-

viduum tut, durch seinen Willen vermittelt sei. Durch Geld kann aber die Gerechtigkeit der Gleichheit weit besser durchgeführt werden. Der Talentvolle würde sonst mehr besteuert sein als der Talentlose, wenn es auf die konkrete Fähigkeit ankäme. Nun aber wird eben dadurch Respekt vor der subjektiven Freiheit an den Tag gelegt, daß man jemanden nur an dem ergreift, an welchem er ergriffen werden kann.

178. Zusatz zu § 300. (Minister und Parlament.) Es gehört zu den falschen Ansichten vom Staate, wenn man die Regierungsmitglieder, wie etwa die konstituierende Versammlung tat, von den gesetzgebenden Körpern ausschließen will. In England müssen die Minister Mitglieder des Parlaments sein, und dies ist insofern richtig, als die Teilnehmer an der Regierung im Zusammenhange und nicht im Gegensatze mit der gesetzgebenden Gewalt stehen sollen. Die Vorstellung von der sogenannten Unabhängigkeit der Gewalten hat den Grundirrtum in sich, daß die unabhängigen Gewalten dennoch einander beschränken sollen. Aber durch diese Unabhängigkeit wird die Einheit des Staates aufgehoben, die vor allem zu verlangen ist.

179. Zusatz zu § 301. (Stellung der Regierung zu den Ständen.) Die Stellung der Regierung zu den Ständen soll keine wesentlich feindliche sein, und der Glaube an die Notwendigkeit dieses feindseligen Verhältnisses ist ein trauriger Irrtum. Die Regierung ist keine Partei, der eine andere gegenübersteht, so daß beide sich viel abzugewinnen und abzuringen hätten; und wenn ein Staat in eine solche Lage kommt, so ist dies ein Unglück, kann aber nicht als Gesundheit bezeichnet werden. Die Steuern, die die Stände bewilligen, sind ferner nicht wie ein Geschenk anzusehen, das dem Staate gegeben wird, sondern sie werden zum Besten der Bewilligenden selbst bewilligt. Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, daß der Staat dadurch in das subjektive Bewußtsein des Volks tritt, und daß es an demselben teil zu haben anfängt.

180. Zusatz zu § 302. (Die Bedeutung der Volksvertretung.) Die Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittelung. In despotischen Staaten, wo es nur Fürsten und Volk gibt, wirkt das letztere, wenn es wirkt, bloß als zerstörende Masse gegen die Organisation. Organisch aber eintretend setzt der Haufen seine Interessen auf recht- und ordnungsmäßige Weise durch. Ist dieses

Mittel dagegen nicht vorhanden, so wird das sich Aussprechen der Masse immer ein wildes sein. In despotischen Staaten schont der Despot deswegen das Volk, und seine Wut trifft immer nur die Umgebung. Ebenso bezahlt auch das Volk in demselben nur wenig Abgaben, die sich in einem verfassungsmäßigen Staate durch das eigene Bewußtsein des Volkes erheben. In keinem Lande werden so viele Abgaben als gerade in England bezahlt.

181. Zusatz zu § 306. (Das Majorat.) Dieser Stand hat ein mehr für sich bestehendes Wollen. Im ganzen wird der Stand der Güterbesitzer sich in den gebildeten Teil desselben und in den Bauernstand unterscheiden. Indessen beiden Arten steht der Stand des Gewerbes, als der vom Bedürfnis abhängige und darauf hingewiesene, und der allgemeine Stand, als vom Staat wesentlich abhängig, gegenüber. Die Sicherheit und Festigkeit dieses Standes kann noch durch die Institution des Majorats vermehrt werden, welche jedoch nur in politischer Rücksicht wünschenswert ist, denn es ist damit ein Opfer für den politischen Zweck verbunden, daß der Erstgeborene unabhängig leben könne. Die Begründung des Majorats liegt darin, daß der Staat nicht auf bloße Möglichkeit der Gesinnung, sondern auf ein Notwendiges rechnen soll. Nun ist die Gesinnung freilich an ein Vermögen nicht gebunden, aber der relativ notwendige Zusammenhang ist, daß wer ein selbständiges Vermögen hat, von äußeren Umständen nicht beschränkt ist und so ungehemmt auftreten und für den Staat handeln kann. Wo indessen politische Institutionen fehlen, ist die Gründung und Begünstigung von Majoraten nichts als eine Fessel, die der Freiheit des Privatrechts angelegt ist, zu welcher entweder der politische Sinn hinzutreten muß, oder die ihrer Auflösung entgegengeht.

182. Zusatz zu § 309. (Der Abgeordnete und seine Wähler.) Führt man Repräsentation ein, so liegt darin, daß die Einwilligung nicht unmittelbar durch alle, sondern durch Bevollmächtigte geschehen soll, denn der Einzelne konkurriert nun nicht mehr als unendliche Person. Repräsentation gründet sich auf Zutrauen, Zutrauen aber ist etwas anderes, als ob ich als dieser meine Stimme gebe. Die Majorität der Stimmen ist ebenso dem Grundsatze zuwider, daß bei dem, was mich verpflichten muß, ich als dieser zugegen sein soll. Man hat Zutrauen zu einem Menschen, indem man seine Einsicht dafür ansieht, daß

er meine Sache als seine Sache, nach seinem besten Wissen und Gewissen, behandeln wird. Das Prinzip des einzelnen subjektiven Willens fällt also fort; denn das Zutrauen geht auf eine Sache, auf die Grundsätze eines Menschen, seines Benehmens, seines Handelns, auf seinen konkreten Sinn überhaupt. Es ist daher darum zu tun, daß der, welcher in ein ständisches Element eintritt, einen Charakter, eine Einsicht und einen Willen habe, der seiner Aufgabe zu allgemeinen Angelegenheiten zugezogen zu werden entspricht. Es kommt nämlich nicht darauf an, daß das Individuum als abstrakt Einzelnes zum Sprechen kommt, sondern daß seine Interessen sich in einer Versammlung geltend machen, wo über das Allgemeine gehandelt wird. Daß dieses der Abgeordnete vollbringe und befördere, dazu bedarf es für die Wählenden der Garantie.

183. Zusatz zu § 315. (Der Wert der Öffentlichkeit.) Die Öffentlichkeit der Ständeversammlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. Es herrscht in der Regel die Vorstellung, daß alle schon wissen, was dem Staate gut sei, und daß es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der Tat findet gerade das Gegenteil statt: erst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeiten, die zu Mustern zu dienen haben. Freilich sind solche Versammlungen beschwerlich für die Minister, die selbst mit Witz und Beredsamkeit angetan sein müssen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen sie gerichtet werden; aber dennoch ist die Öffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staatsinteressen überhaupt. In einem Volke, wo diese stattfindet, zeigt sich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat als da, wo die Ständeversammlung fehlt oder nicht öffentlich ist. Erst durch diese Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein anderes ist, was sich jemand zu Hause bei seiner Frau oder seinen Freunden einbildet, und wieder ein anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheitheit die andere auffrißt.

184. Zusatz zu § 316. (Wert der öffentlichen Meinung.) Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen gibt. Was sich wirklich im Staate geltend macht,

muß sich freilich auf organische Weise betätigen, und dies ist in der Verfassung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.

185. Zusatz zu § 317. (Redefreiheit.) Das Prinzip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will jeder noch mitgesprochen und geraten haben. Hat er seine Schuldigkeit, d. h. sein Wort dazu getan, so läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjektivität gar vieles gefallen. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich als das Stummsein geschienen, weil das letztere fürchten ließ, man werde das, was man gegen eine Sache habe, bei sich behalten, während das Räsonnement den Ausgang und die Befriedigung nach einer Seite enthält, wodurch im übrigen die Sache leichter ihren Gang fortzugehen vermag.

186. Zusatz zu § 318. (Der große Mann und die öffentliche Meinung.) In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will, ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie; und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen.

187. Zusatz zu § 320. (Die Idealisierung der Subjektivität im Staate.) Wir haben die Subjektivität schon einmal als die Spitze des Staates im Monarchen betrachtet. Die andere Seite ist, wie sie willkürlich in der öffentlichen Meinung als der äußersten Erscheinung sich zeigt. Die Subjektivität des Monarchen ist an sich abstrakt, aber sie soll ein Konkretes und als solches die Idealität sein, die sich über das Ganze ausgießt. Der Staat des Friedens ist der, wo alle Zweige des bürgerlichen Lebens bestehen, aber dieses Bestehen neben und außer einander aus der Idee des Ganzen hervorgehend haben. Dieses Hervorgehen muß auch als die Idealität des Ganzen zur Erscheinung kommen.

188. Zusatz zu § 324. (Vom ewigen Frieden.)

Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Partikularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Teile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein. Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigentum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die notwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstetigkeit zeitlicher Dinge sprechen; aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotzdem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, statt; die Saaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.

189. Zusatz zu § 327. (Die Tapferkeit.) Der Militärstand ist der Stand der Allgemeinheit, dem die Verteidigung des Staates zukommt, und der die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, d. h. sich aufzuopfern. Die Tapferkeit ist freilich verschieden. Der Mut des Tieres, des Räubers, die Tapferkeit für die Ehre, die ritterliche Tapferkeit sind noch nicht die wahren Formen. Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht. Nicht der persönliche Mut, sondern die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige. In Indien siegten fünfhundert Mann über zwanzigtausend, die

nicht feig waren, die aber nur nicht diese Gesinnung hatten, in der Vereinigung mit anderen geschlossen zu wirken.

190. Zusatz zu § 329. (Der Souverän.) In fast allen europäischen Ländern ist die individuelle Spitze die fürstliche Gewalt, die die Verhältnisse nach außen zu besorgen hat. Wo ständische Verfassungen sind, kann die Frage entstehen, ob nicht Krieg und Frieden von den Ständen geschlossen werden solle, und jedenfalls werden sie ihren Einfluß, besonders in Hinsicht der Geldmittel behalten. In England kann z. B. kein unpopulärer Krieg geführt werden. Wenn man aber meint, Fürsten und Kabinette seien mehr der Leidenschaft als Kammern unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entscheidung über Krieg und Frieden zu spielen sucht, so muß gesagt werden, daß oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiasmiert und in Leidenschaft gesetzt werden können. In England hat mehrmals das ganze Volk auf Krieg gedrungen und gewissermaßen die Minister genötigt, ihn zu führen. Die Popularität von Pitt kam daher, daß er das, was die Nation damals wollte, zu treffen wußte. Erst späterhin hat hier die Abkühlung das Bewußtsein hervorgebracht, daß der Krieg unnütz und unnötig war und ohne Berechnung der Mittel angefangen worden. Der Staat ist überdies nicht nur mit einem anderen im Verhältnis, sondern mit mehreren; und die Verwickelungen der Verhältnisse werden so delikat, daß sie nur von der Spitze aus behandelt werden können.

191. Zusatz zu § 330. (Das Völkerrecht.) Staaten sind keine Privatpersonen, sondern vollkommen selbständige Totalitäten an sich, und so stellt sich ihr Verhältnis anders als ein bloß moralisches und privatrechtliches. Man hat oft die Staaten privatrechtlich und moralisch haben wollen, aber bei Privatpersonen ist die Stellung so, daß sie über sich ein Gericht haben, das das, was an sich Recht ist, realisiert. Nun soll ein Staatsverhältnis zwar auch an sich rechtlich sein, aber in der Weltlichkeit soll das Ansichseiende auch Gewalt haben. Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältnis von Staaten ist das von Selbständigkeiten, die zwischen sich stipulieren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen.

192. Zusatz zu § 331. (Die Stärke der Existenz.) Wenn Napoleon vor dem Frieden von Campoformio sagte: „Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, so wenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht," so liegt in diesen Worten weiter nichts als eben die Stärke der Existenz, die schon die Gewähr der Anerkennung mit sich führt, ohne daß sie ausgesprochen wurde.

193. Zusatz zu § 338. (Moderne Kriegführung.) Die neueren Kriege werden daher menschlich geführt, und die Person ist nicht in Haß, der Person gegenüber. Höchstens treten persönliche Feindseligkeiten bei Vorposten ein, aber in dem Heere als Heer ist die Feindschaft etwas Unbestimmtes, das gegen die Pflicht, die jeder an dem anderen achtet, zurücktritt.

194. Zusatz zu § 339. (Das europäische Völkerrecht.) Die europäischen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Prinzipe ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung, und so modifiziert sich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zustande, wo sonst das gegenseitige Zufügen von Übeln das Herrschende ist. Das Verhältnis von Staaten zu Staaten ist schwankend; es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet. Der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seiende Geist, der Weltgeist.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

# Zur Feststellung des Textes.

Die Ausgaben von Hegels Rechtsphilosophie, auf Grund deren der vorliegende Abdruck hergestellt worden ist, sind:

a) die Originalausgabe von 1821, deren genauere Titel die Titelblätter unserer Ausgabe wiedergeben. Der Umfang beträgt XXVI u. 355 S.; am Schlusse befindet sich ein kurzes Druckfehlerverzeichnis;

b) die Ausgabe von G a n s in den gesammelten W e r k e n. Sie liegt in zwei Auflagen von 1833 und 1840 vor, die sich indessen nur sehr unbedeutend voneinander unterscheiden. In unserer Vorrede sind die allgemeinen Gesichtspunkte angegeben, nach denen in unserer Ausgabe die von Gans berücksichtigt worden ist;

c) ein Abdruck der Ausgabe von Gans, den Herr Professor G. J. P. J. B o l l a n d veranstaltet hat (Leiden, 1902); darin finden sich neben mancherlei Willkürlichkeiten gelegentliche Textverbesserungen, die nur leider nicht als solche kenntlich gemacht sind.

Bei der Herstellung des Textes in der vorliegenden Ausgabe hat dem Herausgeber als oberster Grundsatz gegolten, daß e i n m ö g l i c h s t l e i c h t l e s b a r e r T e x t z u b i e t e n sei. Er hat deshalb die Verbesserungen des Textes, die er für nötig gehalten hat, auch die Konjekturen, von denen er die wenigen, die tiefer in die überlieferte Textgestalt einschneiden, keineswegs für unfehlbar auszugeben gesonnen ist, in den Text aufgenommen und die ursprünglichen Lesarten ebenso wie die Abweichungen des Gansschen Textes von dem der Originalausgabe in das hierunter folgende Verzeichnis verwiesen.

Eine gründliche Durchsicht des Textes war unvermeidlich, weil gerade die Originalausgabe, an die sich

Gans, von manchen unnützen Glättungsversuchen abgesehen, fast überall genau gehalten hat, eine große Zahl von Unmöglichkeiten aufweist, die sich nicht durch die Eigenart der Hegelschen Schreibweise erklären lassen. Vielmehr sind sie wohl so zu erklären, daß Hegel in die Korrekturbogen allerlei Ergänzungen und Änderungen eingetragen hat, die entweder schon er selbst versäumt hat mit dem ursprünglichen Kontext in Einklang zu bringen oder die der Drucker nicht richtig einzufügen gewußt hat. Eine zweite Korrektur aber scheint Hegel nicht gelesen zu haben; zu seiner Zeit war das wohl allgemein nicht üblich. Infolgedessen sind eine ganze Zahl von Inkonzinnitäten im Satzbau stehen geblieben, die den aufmerksamen Leser empfindlich stören, ja ärgern müssen. Wo es möglich war, durch bloße Einfügung einzelner oder mehrerer Worte dem Übelstande abzuhelfen, hat der Herausgeber natürlich diesen Ausweg gewählt; die eingeschobenen Worte sind durch eckige Klammern als Zusätze des Herausgebers gekennzeichnet. Immerhin blieben noch manche Stellen übrig, wo ohne Änderung des Textes nicht zu helfen war; über sie gibt das folgende Verzeichnis genaueren Bericht.

Die Interpunktion so beizubehalten, wie sie in der Originalausgabe gestaltet ist, hat der Herausgeber nicht über sich bringen können. Wo etwa durch veränderte Interpunktion auch der Sinn geändert werden würde, mußte natürlich auch eine derartige Änderung in dem Verzeichnis der Lesarten vermerkt werden. Wo es sich aber im wesentlichen nur um Beseitigung einer Anzahl von überflüssigen und um Anbringung einiger nützlicher Kommata und Gedankenstriche handelte, hat sich der Herausgeber befugt geglaubt, ebenso wie bei der Orthographie einfach die heute gebräuchliche Schreibweise in Anwendung zu bringen. Wenn er sich damit das Mißfallen einiger allzu strenger Hegel-Philologen zuziehen sollte, so muß er es tragen. Er hat nicht einen diplomatisch korrekten Abdruck der Originalausgabe liefern wollen, wie ihn etwa eine Ausgabe der Akademie der Wissenschaften zu bieten haben würde, sondern ihm lag daran, zum Lesen und Studieren dieses Werkes aufzumuntern. Und dazu hat er möglichst die überflüssigen Anstöße aus dem Texte zu beseitigen sich für verpflichtet gehalten.

Bei den Gansschen Zusätzen war der Anlaß zu Verbesserungen viel seltener gegeben; die Grundsätze, nach

denen der Herausgeber verfahren ist, sind dort natürlich dieselben gewesen wie bei dem Hegelschen Originaltext.

In dem folgenden Lesartenverzeichnis bedeutet H die Ausgabe von 1821, G die Ausgabe von Gans, B die von Bolland, E die unsrige.

Natürlich sind Druckfehler der früheren Ausgaben, die als solche ohne weiteres kenntlich sind, in das Verzeichnis nicht aufgenommen worden.

---

S. 10 Z. 15 v. o. *durch Gedanken* H — *durch den Gedanken* G.
„ 14 „ 9 v. o. *die bevorstehende* H — *die damals bevorstehende* G.
„ 16 „ 8 v. u. *wird, ebensowenig* H — *wird, begnügt, ebensowenig* G.
„ 22 „ 21 v. u. *Rechts-Institution* H — *die Rechts-Institution* G.
„ 23 „ 16 v. o. *wenigstens, überflüssig* H — *wenigstens überflüssig* G.
„ 23 „ 5 v. u. *diese* H — *die* G.
„ 25 „ 14 v. u. *Unbedeutendheit von* B — *Unbedeutendheit, von* H, G.
„ 27 „ 1 v. o. *filia* H — *filia patroni* G.
„ 33 „ 14 v. o. *als ein* H — *ein* G.
„ 34 „ 7f.v. o. *Neutrale, aber unendlich Befruchtete* E — *Neutrale aber unendlich befruchtete* H. G.
„ 37 „ 15 v. u. *Geschlechterliebe* H — *Geschlechtsliebe* G.
„ 44 „ 4 v. o. *absolute* H — *Absolute* G.
„ 66 „ 1 v. u. *äußerliche* H — *äußere* G.
„ 67 „ 21 v. o. *verlassen aber von* H — *verlassen von* G.
„ 67 „ 5 v. u. *darein* H — *darin* G (so öfter).
„ 69 „ 16 v. o. *an einen anderen* E — *von einem anderen* H, G (offenbar ein Druckfehler der 1. Ausg.).
„ 83 „ 13 v. o. *gehören* H — *angehören* G.
„ 85 „ 4 v. u. *Heroenrecht* E — *Herrenrecht* H, G.
„ 93 „ 8 v. u. *aufzuheben* E — *aufgehoben* H, G.
„ 111 „ 1 v. u. *Verbrechers* H — *Verbrechens* G.
„ 117 „ 20 v. o. *jenem* H — *jedem* G.
„ 128 „ 3 v. o. *Geringfügiges, wenn* H — *Geringfügiges; wenn* G.
„ 128 „ 4 v. o. *kann; so* H — *kann, so* G.
„ 135 „ 9 v. o. *das* E — *als* H, G.
„ 141 „ 10 v. o. *den* E — *die* H, G.
„ 142 „ 14 v. o. *oben* H — *oben schon* G.
„ 142 „ 20 v. o. *zu* E — *von* H, G (G ändert das nächste *von* in *zu* ab).
„ 166 „ 5 v. u. *allgemeineren* H — *allgemeinen* G.
„ 170 „ 11 v. u. *ihre* E — *seine* H, G.
„ 173 „ 7 v. o. *ein anderes Qualitatives* E — *eines anderen Qualitativen* H, G.
„ 175 „ 2 v. u. *fähig* G — fehlt bei H.

„ 176 „ 5 v. o. *stehen* B — *stehende* H, G.
„ 179 „ 20 v. o. *geschehenden* H — *geschehenen* G.
„ 179 „ 15 v. u. *nach* E — *auch* H (Druckfehler) — *auch in* G.
„ 181 „ 9 v. u. *hervorgeht, — die* E — fehlt bei H, G.
„ 181 „ 5 v. u. *führt, — hat* E — *führt, hervorgeht, hat* H, G.
„ 185 „ 21 v. u. *durch das öffentliche Ausstellen Waren* E — *das öffentliche Ausstellen von Waren* H, G.
„ 189 „ 19 v. u. *aus* H — *auch* G.
„ 189 „ 18 v. u. *Korporationen* H — *Korporation* G.
„ 197 „ 18 v. u. *das Wissen und Wollen, die Subj. d. Fr.* E — *die Subj. d. Fr., das Wissen und Wollen* H, G.
„ 218 „ 13 v. o. *den* E — *der den* H, G.
„ 221 „ 10ff. v. o. *Dämme auszuklügeln, die Einheit als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme zu begreifen* E — *Dämme auszuklügeln, die als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen* H, G.
„ 221 „ 16 v. u. *der* E — *die* H, G (ebenso in den folgenden Zeilen)
„ 222 „ 1 v. u. *ist* E nach dem *Fichte*schen Texte — fehlt bei H, G.
„ 229 „ 18 v. o. *Vorlauf* H — *Verlauf* G.
„ 231 „ 19 v. o. *Vereinung* H — *Vereinigung* G.
„ 239 „ 5 v. u. *denselben* H — *demselben* G.
„ 253 „ 9 v. u. *kein* E — *keinen* H, G.
„ 266 „ 13 v. o. *Gliedes* H — *Glieder* G.
„ 271 „ 3 v. u. *eines* H — *seines* G.
„ 291 „ 22 v. o. *nicht mich* E — *mich nicht* G.
„ 297 „ 21 v. o. *den* B — *der* G.
„ 298 „ 1 v. o. *diese* E — *die* G.
„ 300 „ 20 v. o. *müßte* E — *muß* G.
„ 324 „ 16 v. u. *bekomme* E — *bekommt* G.
„ 326 „ 17 v. u. *das Sittliche am Individuum* E — *das Individuum* G.
„ 329 „ 10 v. u. *dadurch* E — fehlt bei G.
„ 335 „ 10 v. u. *zu seiner Harmonie nur* E — *nur zu seiner Harmonie* G.
„ 344 „ 9 v. u. *als ein unerweisbares ihm* E — *ihm als ein unerweisbares* G.
„ 351 „ 17 v. o. *eben nichts* E — *nichts eben* G.
„ 354 „ 3 v. o. *als* E — fehlt bei G.
„ 355 „ 8 v. u. *diese* E — fehlt bei G.
„ 359 „ 4 v. o. *worden* E — fehlt bei G.
„ 364 „ 10 v. u. *fast* E — *fast nur* G.
„ 368 „ 19 v. u. *will, ausspricht* E (nach dem Vorschlage von *Th. Ziegler*, Kantstudien XIV, S. 494) — *will und ausspricht* G.

# Namenregister.

Aristoteles 119f., 137.
Beccaria 89, 310.
Cicero 23, 152.
Creuzer 166.
Diogenes 398.
Dionysius, der Tyrann 174.
Drakon 87.
Epikur 55.
Feuerbach 310.
Fichte 15, 30, 78, 197, 222f., 300, 324.
Friedrich der Große 242, 257.
Fries 8, 36.
Goethe 9, 257.
Haller, Karl L. von, 177, 198ff.
Hugo, Gustav, Ritter von, 23ff., 171.
Jacobi, Fr. H. 126.
Joseph II. 310.
Justinian 174.
Klein, Ernst Ferdin. 88, 92.
Kant 26f., 30, 36, 42, 47, 50, 51, 75, 79, 113, 268, 318, 329, 369.
Leibniz 26.
Lucian 152.
Montesquieu 21, 26, 203, 223.
Mose 223.
Müllner, Adolf, 130.
Napoleon I. 358, 362, 363, 371.
Pascal 119.
Phavorinus 23f.
Pitt 370.
Plato 11, 13f., 44, 55, 128, 156, 167, 244.
Ricardo 159.
Rousseau 42, 196f., 327.
Savigny, 171.
Say, J. B., 159.
Schlegel, Friedr. v. 128f., 324, 330.
Schleiermacher 330.
Sextus Cäcilius 23f.
Smith, Adam, 159.
Sokrates 116, 128, 231, 320, 359.
Solger 128ff.
Sophisten 11.
Sophokles 145, 325.
Spinoza 68.
Stoiker 87.
Stuhr, P. F. 276.
Wolf 35.

# Sachregister.


**A.**

Aberglauben 68, 353.
Abgaben siehe Staatssteuern.
Abgeordnetenhaus s. Gemeinen.
Absicht 119 f., 121 ff., 313, 315.
Ackerbau 165 f., 339.
Allianz, die heilige 369.
Arbeit 162 f., 239, 338.
Aristokratie 222 f.
Armenpflege 189, 347.
Armut 187 f.
Asylrecht 315.
Autorenrecht 70 ff.

**B.**

Barbarei 338.
Beamte 238 ff., 359.
Bedürfnis 159—169, 336 ff.
Befugnis 49 f., 297.
Begnadigung 234 f., 362.
Begriff 18, 32, 294.
Beneficium competentiae 317.
Berufswahl 202, 351.
Besitzergreifung 58 ff., 299 ff.
Betrug 83 f., 308.
Beweggrund 120, 314 f.
Beweiszwang 178, 344.
Bewußtsein, unmittelbares 20, 37.
Bildung und Unbildung 38, 157 f., 336, 352.
— theoretische 162 f.
— praktische 163, 338.
Billigkeit 179.
Blutsverwandtschaft 146, 331.
Böse, das 117 ff., 320 f.
Bürgschaft 306.

**C.**[1]

Contractus 78.

**D.**

Definition 19.
Demokratie 222 f., 358.
Denken 6 ff., 38 f., 110, 170, 285 ff.
Despotismus 227, 351, 366.
Determinismus 36.
Dialektik 44, 128.
Dolus indirectus 103, 315.

**E.**

Ehe 75, 140 ff., 165 f., 328 f.
Ehepakten 147.
Ehescheidung 149, 329 f.
Eheschließung 143 f., 329.
Ehre 192 f.
Eid 181.
Eigentum 52—74, 297 ff.
Einsicht, subjektive 110 ff.
Emphyteusis 65.
Entäußerung 67—74, 303 f.
Entmündigung 187, 347.
Erbrecht 150.
Erbsünde 292.
Erziehung 85, 148 f., 186 f., 327, 332, 346 f.
— des Menschengeschlechtes 272.


[1]) Siehe auch unter K.

**F.**

Familie 140—154, 328 ff., 346, 351 f.
Fanatismus 210, 356.
Farbenlehre 218.
Feuergewehr 266.
Fideikommiß 55, 153, 303.
Formierung 61 f., 301.
Förmlichkeit 175 f., 342 f.
Frankreich 363, 368.
Frau 145, 330 f.
Freiheit 295 f., 327.
— des Willens 27 ff., 285 f., 288 f.
— subjektive 105, 202, 351.
Frieden, ewiger 268, 368 f.

**G.**

Garantien, politische 247, 251.
Gebrauch 63—67, 302.
Geld 303.
Gemeinen, Haus der 251.
Gerichtszwang 178, 343 f.
Geschwornengericht 182 f., 344 f.
Gesellschaft 154—195, 333 ff., 346, 351 f.
Gesetzgebung 169 ff., 339 f.
Gesinde 304.
Gewerbefreiheit 185, 346.
Gewissen 109—132, 319.
Gewohnheit 138, 327.
Gewohnheitsrecht 170 f., 340 f.
Gleichheit 57 f., 164, 299.
Glückseligkeit 38, 292, 316.
Gnade 112, 362.
Grundbesitzerstand 250.
Gütergemeinschaft 55.

**H.**

Handelsfreiheit 185.
Handlung 98 f., 314.
Heroenrecht 85, 93, 102, 274, 305, 308 f.
Herrenhaus s. Pairskammer.
Heuchelei 118 ff., 322 f.
Historische Rechtsbetrachtung 22 ff.

**I.**

Idealismus 298.
Idee 14, 18, 32, 284 f., 294, 318.
Imperativ, kategorischer 318 f.
Impfzwang 347.
Inder 167 f., 287, 369.
Individuen, weltgeschichtliche 274, 368.
Industrie 163, 188, 190, 336 f., 339.
Interesse 104 f., 316.
Ironie 128 ff., 324.
Israel, Volk 278.

**J.**

Jurisprudenz s. Rechtskunde.

**K.**

Katholizismus 304, 325.
Kind 290, 312, 321 f., 332.
Kirche und Staat 211 ff.
Kirchentrennung 218 f.
Kollision 83.
Kolonisation 190 f., 348.
Komfort 160, 337.
Konkubinat 329.
Konsensualkontrakt 78 f.
Konvenienz 161, 337.
Körper des Menschen 56 f.
Kosmopolitismus 169.
Krieg 263 f., 268 f., 370, 371.

**L.**

Laesio enormis 76.
Landwirtschaft s. Ackerbau.
Landrecht 174.
Legitimität 233 f., 361.
Lehngut 65, 66.
Lehrfreiheit 214, 218.
Leibeigenschaft 68.
Liebe 141 f., 153, 328 f.
Luxus 162, 193, 337 f.

**M.**

Majestät 233, 362.
Majestätsverbrechen 235.
Majorat 306, 366.

Maschinenarbeit 163.
Meinung, öffentliche 256 ff., 367 f.
Methode, philosophische 4 f., 44.
Militär s. Wehrstand.
Militärgewalt 356 f.
Militärpflicht 264, 364, 369.
Mittelstand 242 f., 363.
Monarch 228 ff., 360 f., 370.
Monarchie 221 ff., 236 f., 358 ff.
Monogamie 145.
Moral und Politik 269 f.
Moralismus 113 f.
Moralität 168, 187, 312, 313.

N.

Nachdruck 72.
Nationalökonomie 159 ff., 336.
Naturgesetze 283.
Naturzustand 157, 161.
Not 155 f., 335.
Notrecht 108, 317.
Notstaat 155.

O.

Objektiv 293.
Objektivität 41 f., 97 f.
Öffentlichkeit 179, 255 ff., 344, 367 f.
Ontologischer Beweis 232.
Orakel 231, 360.

P.

Pactum 78.
Pädagogik 85, 327.
Pairskammer 250.
Parlament s. Ständevertretung, Volksvertretung.
Patriotismus 205 f., 238, 352 f.
Penaten 195.
Perfektibilität d. Menschheit 272.
Person 48 f., 296 f.
— moralische 55.
Pfand 81, 306.
Pflicht 37, 112 ff., 135, 203 f., 318 ff., 326.
Philosophie 13 ff., 285.
Pietät 142, 145.
Plagiat 72.
Pöbel 188, 193, 347.
Politik und Moral 269 f.
Polizei 184—191, 345 ff.
Positiv 20 ff.
Preßfreiheit 258.
Privateigentum 54 f., 299.
Privilegien 192.
Probabilismus 120, 323 f.
Produktion, geistige 53, 69 f.
Prozeßordnung 178 f.
Psychologische Historie 106.

R.

Rache 92 f., 311.
Realkontrakt 78 f.
Recht, Römisches 19, 22, 24 ff., 26 f., 50, 53, 148, 151 ff., 331, 333.
— und Moral 309.
Rechtsbegriffe 22.
Rechtschaffenheit 136.
Rechtsgebot 49 f.
Rechtskunde 174 f., 341 f.
Rechtsstreit 83, 308.
Redefreiheit 368.
Reformation s. Kirchentrennung.
Regierung 237—43, 362 f.
Reichtum 188.
Religion 207 ff., 353 ff.
Republik 230, 358.
Revolution, französische 29, 43, 197, 288, 357, 363.
Rußland 363.

S.

Sache 52 f., 298.
Schiedsgericht 179.
Schuld 100, 314.
Schulzwang 347.
Schwurgericht s. Geschwornengericht.
Seehandel 190.
Selbstmord 73, 304 f.
Selbstverwaltung 238 f., 348, 363.
Sicherheit, öffentliche 87.
Sitte 138, 326.
Sittlichkeit 133—279, 325 ff.

Sklaverei 38, 62, 68, 203, 277, 301, 302, 304.
Sollen 313.
Sophistik 11, 323.
Souveränetät 226 f., s. auch „Monarch".
Spekulative, das 31, 40.
Staat 195—202, 349 ff., 357.
— der moderne 202, 221 f., 236 f., 350.
— als Organismus 206 f., 353.
Staatsgesinnung s. Patriotismus.
— -vertrag 75, 89 f., 197, 234, 305.
— -wohl 227, 233.
— -steuern 243 f., 364 f., 366.
— -zweck 205, 352.
Stand 165 ff, 338 ff.
Standesehre 192 f.
Ständevertretung 245 ff., 365 f.
Stipulation 76 ff.
Strafmaß 309, 343.
Strafrecht 176 f.
Straftheorie 88 ff., 178, 308 ff.
Subjekt 31.
Subjektiv 293.
Subjektivität 41 f., 97 f., 312, 319 f., 341.
Subjektivismus 8 ff., 38 f., 107 f., 115 f., 118 ff., 141, 322 ff.
Substanz, die sittliche 133 f., 325 f.

T.

Talio 91.
Tapferkeit 265 f.
Teilung der Gewalten 206 f., 220 f., 357 f.
Terrorismus 29, 43.
Testament 150 f., 333.
Tier 56, 290, 298, 299.
Todesstrafe 89 f., 310.
Trennung s. Teilung.
Trieb 33 ff., 36 ff., 137, 290, 291 f.
Tugend 136 ff., 326.

U.

Überzeugung, subjektive 124 ff.
Unendlichkeit 293.
Ungleichheit 57 f., 299.
Unrecht 82—94, 306 ff.
Unveräußerlichkeit 68 f., 304.

V.

Verantwortlichkeit 100 f., 235 f., 314.
Verbrechen 84—93, 308 ff.
Verfassung 205, 206 f., 224 f., 237, 357 f., 364 f.
Verjährung 67, 303.
Vermögen 146 ff., 192 f.
Vernunft 16, 357.
Vertrag 74—82, 305 f.
Volk, gleich „Regierte" 246, 249.
Völkerrecht 268 ff., 370, 371.
Volksgeist 270 f., 273, 275, 277.
Volkssouveränetät 229 f.
Volksvertretung 248 f., 365 f.

W.

Wahl 254, 366.
Wahlfreiheit s. Willkür.
Wahlrecht 251, 254.
Wahrheit 5.
Wehrstand 264 f., 369 f.
Weltgeist 271, 275, 371.
Wille 27 ff., 285 f.
— der natürliche 33 ff., 288 ff.
— der freie 38 ff., 292 ff.
Willkür 35 f., 290.
Wohl s. Glückseligkeit.
Wohltätigkeit 187 f.

Z.

Zeichen 302, 306.
Zivilgewalt 356.
Zueignungsrecht 54.
Zufälligkeit 173, 341.
Zurechnung 111 f., 314.
Zurechnungsfähigkeit 103 f., 111 f.
Zwölftafelgesetz 22 f., 26 f.

---

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

**Hegel, Georg Wilh. Friedr.** Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In 2. Aufl. neu herausgeg. von Georg Lasson. 1905. 76, 499 u. 23 S. M. 3.60, geb. M. 4,20

Diese vom Pastor Georg Lasson besorgte Ausgabe gibt den Text in seiner reinsten Gestalt. Zugrunde gelegt ist die dritte Auflage der Encyclopädie vom Jahre 1830, die Hegel noch selbst hergestellt hat. Dabei hat sich ergeben, daß damals manche Versehen und Druckfehler sich in den Druck eingeschlichen haben, die dann in den späteren Ausgaben dieses Werkes nicht beseitigt, sondern nur noch vermehrt worden sind. Aber nicht durch willkürliche Konjekturen sind diese Verunstaltungen aus dem jetzt vorliegenden Text entfernt worden, sondern durch sorgfältigen Vergleich mit den ersten beiden Ausgaben von 1817 und 1827 konnten alle Bedenken gehoben werden, so daß wir nun einen authentischen Text in Händen haben.

Ganz besonders wertvoll ist ferner die Einleitung, die G. Lasson zu diesem Neudruck der Encyclopädie geschrieben hat. Was hier über den Grundgedanken der Hegelschen Philosophie, über die Philosophie als Wissenschaft und über die Encyclopädie insbesondere ausgeführt wird, gehört zu dem Besten, was je über Hegel gesagt worden ist. Diejenigen, die so wie der Verfasser dieser Einleitung in den inneren Gedankengang der Hegelschen Philosophie eingedrungen sind, lassen sich heut an den Fingern herzählen. *Preussische Jahrbücher.*

**Rosenkranz, Karl.** Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der philosoph. Wissenschaften. 152 S. M. —.80

Ehre, dem Ehre gebührt. Rosenkranz', des treuesten und geistesmächtigsten aller Hegelianer, Einleitung zu seiner Ausgabe von 1870 sowie seine gleichzeitig erschienenen Erläuterungen, sind auch heute noch ebenso „zeitgemäß" wie Hegels Werk selbst. Der Name Rosenkranz läßt sich von dem Hegels nicht mehr trennen.

*Tägl. Rundschau v. 27. Sept. 1906.*

**Hegel, G. W. F.** Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe. Herausgegeben u. mit einer Einleitung versehen von G. Lasson. 1907. 119, 532 S. M. 5.—, geb. M. 6.—

Ganz besonders hervorgehoben zu werden verdient die ausführliche Einleitung, die der Herausgeber diesem Werke vorangeschickt hat. Er gibt darin eine Entwicklung des Hegelschen Denkens bis zur „Phänomenologie" hin und eine Charakteristik dieser Schrift selbst, die als die beste und wirkungsvollste Einführung in das Studium dieses Philosophen hingestellt werden können.

*Preussische Jahrbücher.*

Ganz besonders nützlich und wertvoll ist die Inhaltsübersicht auf S. III—XIII die in ihrer Genauigkeit zur übersichtlichen Erfassung des Werks im ganzen wertvollste Hilfe leistet. Erläuterungen zu dem schwierigen Text verspricht das Titelblatt nicht, die Ausgabe gibt aber doch einige. . . So kann ich diese Lassonsche Ausgabe gerade für den akademischen Gebrauch durchaus empfehlen.

*Th. Ziegler in der Allgemeinen Zeitung.*

**Lewkowitz, A.** Hegels Ästhetik im Verhältnis zu Schiller. 1910. 77 S. M. 1.80

Auf der Grundlage des philosophischen Kritizismus sucht Lewkowitz den systematischen Gehalt der Hegelschen Ästhetik zu bestimmen. Dem Schönen wird seine Stelle in Hegels System gleich neben der Religion und Philosophie angewiesen. Die grundlegende Bedeutung der Philosophie des Kantianers Schiller für die Hegelsche Spekulation tritt hervor; die Gegenüberstellung mit Schiller gibt den Schlüssel zur Ästhetik Hegels.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

We
B

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,

Grundlinien der Philosophie des Rechts Mit d. v. Gans redigierten Zusätzen
aus Hegels Vorlesungen neu hrsg

Leipzig 1911

Ph.u. 52 i-124
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171836-7